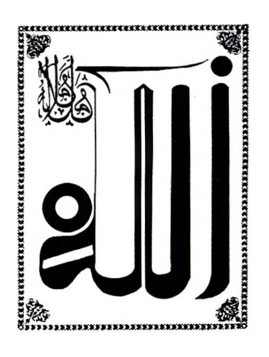
Héritage Spirituel

Émir 'Abd Al-Qâdir Al-Jazâ'irî

LE LIVRE DES HALTES

TOME II
de 20 à 66



Kitâb al-Mawâqif

Traduction, introduction et annotation
Max GIRAUD



ALBOURAQ

[Héritage Spirituel]

Émir 'Abd Al-Qâdir Al-Jazâ'irî

Le Livre des Haltes

Kitâb al-Mawâqif

Tome II
de 20 à 66

Traduction, introduction et annotation par Max GIRAUD

Avec ce tome II du *Livre des Haltes* nous poursuivons la traduction intégrale de l'ouvrage de l'Émîr 'Abd-al-Qâdîr al-Jazâ'irî, dont l'autorité s'impose naturellement à tous ceux qui s'intéressent à la métaphysique et à l'initiation sous sa forme islamique, mais aussi sous d'autres expressions traditionnelles. La clarté intellectuelle de l'enseignement de l'Émîr, essentiellement tourné vers la connaissance de la seule Réalité permet, en effet, de constater combien la synthèse ultime de la Révélation islamique, comprend les doctrines des métaphysiciens considérés comme les plus hautes autorités dans d'autres traditions orthodoxes.

Le présent tome contient la traduction des Haltes 20 à 66, précédée d'une introduction concernant particulièrement la doctrine de la *Wahdah al-Wujûd* établissant la Non-Dualité de la Réalité.

Atelier Graphique Albouraq

16€

9 782841 615858

www.albouraq.com

INTRODUCTION

Wahdah al-Wujûd

La lecture de l'ensemble des *Mawâqif* peut donner l'impression que l'Émîr se répète et revient toujours sur le même sujet. Ce n'est pas faux, si l'on considère que le but de ses écrits est de ramener sans cesse la conscience du lecteur à la reconnaissance de l'"Unicité" (Unité) ou "Non-Dualité de la Réalité", si l'on peut tenter de traduire ainsi la notion de *Wahdah al-Wujûd* qui s'est imposée dans l'école akbarienne pour définir la métaphysique de l'Un et de l'Identité Suprême (*Tawhîd*)[1]. L'expression *Wahdah al-Wujûd*, telle quelle, n'est d'ailleurs pas employée dans les écrits d'Ibn 'Arabî, ainsi que le fait observer Michel Chodkiewicz[2]. Toutefois, on trouve celle de *Wahdah*

1 - Selon Michel Vâlsan, d'une part le *Tawhîd* « est attestation de l'Identité Suprême sur le plan métaphysique et initiatique » (Ibn 'Arabî, *Le Livre de l'extinction dans la contemplation*, p. 11, Éd. de l'Œuvre, Paris, 1984) ; d'autre part, « la doctrine de l'Identité Suprême est celle de la Wahdah al-Wujûd » (*L'Islam et la fonction de René Guénon*, p. 19, Éd. de l'Œuvre, Paris, 1984).

2 - *Les Illuminations de La Mecque*, p. 495, n. 81, Éd. Sindbad, Paris, 1988. Rappelons que lorsque nous sommes amené à citer les *Futûhât al-Makkiyyah* dans leur forme arabe, nous renvoyons, pour des raisons pratiques, à l'édition Dâr Çâdir en quatre volumes. Il n'est pas inutile de rappeler à ce sujet quelques éléments indispensables. On accède au texte des *Futûhât al-Makkiyyah* par deux moyens : des éditions et des manuscrits, les premières étant tributaires des seconds. L'affaire est, de plus, compliquée par le fait qu'il y a eu, selon Michel Chodkiewicz, *deux rédactions des* Futûhât *du vivant d'Ibn 'Arabî.* Le Shaykh al-Akbar, en effet, écrivit une première version entre 598 H. et 629 H., puis la version révisée définitive, terminée en 636 H., deux ans avant sa mort. Les différentes éditions ou manuscrits se réfèrent à l'une ou l'autre de ces deux rédactions. La première édition du Caire de 1269 H. est introuvable aujourd'hui. Elle semble avoir été très fautive au point que l'Émîr 'Abd al-Qâdir envoya deux de ses compagnons à Konya pour faire la comparaison avec les manuscrits originaux ou très anciens, dont l'un est de la main d'Ibn 'Arabî et constitue la version définitive des *Futûhât.* C'est sur la base de cette collation qu'a été constituée l'édition de 1329 H. dont celle de Dâr Çâdir est la reprise à l'identique. Cependant, entre 1269 H. et

Wujûdi-Ka, « l'Unité de Ta Réalité », dans certaines versions des oraisons quotidiennes (*awrâd*), celle du vendredi soir[3]. Cette mention unique, à notre connaissance, de *Wahdah Wujûdi-Ka*, qu'avait déjà signalée Maurice Gloton[4], ne remet évidemment pas en cause l'observation générale de Michel Chodkiewicz.

L'Émîr, lorsqu'il emploie l'expression de *Wahdah al-Wujûd*, ainsi qu'on a pu le constater dans le Mawqif 3, s'en sert pour indiquer la doctrine métaphysique[5]. Cette dernière peut se résumer ainsi : il n'y a qu'une seule Réalité inconditionnée et infinie en Soi, qui S'autodétermine, ou S'autoconditionne, en des états multiples relatifs comprenant une indéfinité de degrés, d'aspects et modalités limités. Chez les maîtres qui la professent, dans toutes les traditions d'ailleurs[6], elle n'est jamais le résultat d'une recherche philosophique, théologique,

1329 H. une autre édition est parue au Caire, en 1293 H., *à partir d'un manuscrit de la première rédaction des Futûhât* corrigé de la main d'An-Nâbulusî (1641-1731). Toutes ces éditions comportent des fautes, celle de Dâr Çâdir étant peut-être plus défectueuse sous ce rapport, mais il ne faut pas oublier qu'elle est basée sur la rédaction définitive de l'ouvrage, ce qui n'est pas le cas de l'édition de 1269 H. du Caire. L'édition qui doit faire référence est celle, malheureusement inachevée, d'Osman Yahya *basée sur le manuscrit autographe d'Ibn 'Arabî donnant sa dernière version de l'ouvrage, et sur d'autres manuscrits très anciens, dont l'un (le ms. de Beyazid) serait une copie de la première version des Futûhât.* Si l'on considère la totalité de l'ouvrage, le manuscrit *autographe Evkaf Musesi de Konya fait autorité puisqu'il "abroge" la première version par la main même de l'auteur.*

3 - D'autres versions donnent : *wahdah wujûdî*, « l'unité de ma réalité ». Sur ces oraisons, voir : Osman Yahya, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabî*, vol. I, pp. 173-175, Damas, 1964 ; Michel Chodkiewicz, *Studia Islamica*, n° 94, 2002, pp. 203-205, compte rendu de la traduction anglaise de cet ouvrage, parue sous le titre *The seven Days of the Heart* (par Pablo Beneito et Stephen Hirtenstein, Anqâ Publishing, Oxford, 2000). En 1949, Michel Vâlsan a présenté et traduit deux « Oraisons de jour » : celles du dimanche et du jeudi (*Études Traditionnelles*, pp. 251-266). Il précisait alors que ces *Oraisons métaphysiques* sont « consacrées exclusivement au *Tawhîd* le plus transcendant, c'est-à-dire à la doctrine de l'Identité Suprême ». Il poursuivait : « Leur valeur est accrue par le fait qu'elles constituent en même temps un précieux exemple d'*adab* spirituel, de "bonnes manières" dans les rapports avec la Divinité » (p. 252). AbdAllah Penot a traduit ces oraisons sous le titre *Par-delà le miroir*, Éd. Entrelacs, Paris, 2012.

4 - Ibn 'Arabî, *La Production des Cercles*, p. XXIII, Éd. de L'Éclat, Paris, 1996.

5 - Cf. notre traduction du *Livre des Haltes*, tome I, Albouraq, 2011.

6 - Dans leurs enseignements, c'est le fond de la doctrine, dans son aspect métaphysique ultime, qui est identique. Dès que l'on sort de ce point de vue, la description et l'explication des aspects non suprêmes sont "teintées" par les dispositions générales propres à chaque tradition, sans pour autant que ces différences soient irréductibles, puisque les aspects métaphysiques de l'Unité se reflètent dans tous les degrés et toutes les modalités de la Réalité.

ou d'un quelconque raisonnement mental, mais bien l'expression d'une réalisation spirituelle directe. Une telle "actualisation" n'est en fait que la prise de conscience[7] qui autorise certains à rendre compte de la structure de la Réalité sous les divers aspects qu'elle peut présenter ; elle est aussi la seule qui puisse résoudre les contradictions inhérentes aux autres points de vue plus limités.

Wujûd

Aucun terme français n'est satisfaisant, selon nous, pour traduire le mot *wujûd* : tiré de la racine *W.J.D.*, il désigne tout d'abord l'"acte de trouver", de "ressentir", le "fait de faire l'expérience de quelque chose". Il est rendu habituellement par "existence" ou "Existence", "être" ou "Être", toutes traductions possibles selon le degré de réalité auquel on veut l'appliquer, mais qui ne sont pas sans soulever quelques difficultés lorsqu'il s'agit de réserver cette notion à la doctrine purement métaphysique[8]. Ainsi, la traduction du mot *wujûd*, par "être" ou "Être", bien que coïncidant dans son sens étymologique avec la racine arabe, peut sembler inappropriée eu égard aux limitations que peut recevoir la notion d'"être", ou d'"Être", au point de vue métaphysique pur[9].

Le terme "réalité", que nous utilisons pour rendre *wujûd*, n'est pas non plus indemne de risques de confusions, comme l'a fait remarquer encore René Guénon[10], sauf quand on le conçoit métaphysiquement, au-delà de toutes les limites dans lesquelles l'enferment nos moyens de connaissance conditionnés. C'est d'ailleurs ainsi qu'il s'en

7 - Cf. la Halte 46 dans ce volume. « C'est la prise de conscience effective des états supra-individuels qui est l'objet réel de la métaphysique, ou, mieux encore, qui est la connaissance métaphysique elle-même » (René Guénon, *La métaphysique orientale*, pp. 11-12). Il s'agit de « la prise de conscience de ce qui est, d'une façon permanente et immuable, en dehors de toute succession temporelle ou autre, car tous les états de l'être, envisagés dans leur principe, sont en parfaite simultanéité dans l'éternel présent » (*Ibid.*, p. 15) ; « ce qui est », c'est l'"Identité suprême" (René Guénon, *Études sur l'Hindouisme*, p. 28).

8 - Il reste toujours possible de transposer les notions d'"Existence" ou d'"Être", en prévenant le lecteur qu'elles ne sont pas employées dans leur sens habituel. Pour beaucoup de raisons, ce n'est pas la solution que nous avons retenue.

9 - Cf. René Guénon, *Les états multiples de l'être*, ch. 1 à 3.

10 - *Ibid.*, ch. 2, et n. 7.

est servi lui-même, comme il l'a fait avec le qualificatif "réel" qui lui est apparenté, notamment dans *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*[11], *La Métaphysique orientale*[12], et *Les états multiples de l'être*[13]. Dans cette perspective, selon Michel Vâlsan, *al-Wujûd* « pourrait être mieux rendu, au point de vue métaphysique, par "le Réel", pour impliquer ainsi l'aspect principiel désigné par le terme de Non-Être »[14]. De même, par l'expression « *al-Wujûd al-Mutlaq*, on doit comprendre non seulement l'Être Pur ou l'Unité métaphysique, mais aussi le Non-Être dont le Zéro métaphysique est un des noms ; par conséquent, elle désigne la "Réalité Absolue et Totale", comprenant la totalité des possibilités, tant celles de manifestation dont l'Être proprement dit constitue la synthèse principielle, que celles de non-manifestation incluses dans l'idée de Non-Être »[15]. Nous reviendrons plus loin sur ces définitions.

Nous conclurons sur cette question par la remarque suivante : chaque auteur peut rendre le terme *wujûd* par le terme de son choix, "existence", "être", "réalité", etc., en l'appliquant à tous les degrés de la Réalité par des transpositions qu'il juge utiles ; l'important est que ses traductions restent cohérentes dans un ensemble où, de toute évidence, *wujûd* a des sens différents.

Wahdah

Le terme *Wahdah*, qui est riche de sens, se trouve très proche, sémantiquement, d'autres termes que nous retrouvons fréquemment sous la plume de l'Émir, et qui expriment des aspects de l'Un ou de l'Unité : *Ahadiyyah*, issu de *Ahad*, "Un", et *Wâhidiyyah*, tiré de *Wâhid*, "Unique". Il n'est pas toujours facile au lecteur de percevoir

11 - Ch. 2, p. 38, Éditions Traditionnelles, Paris, 1970.

12 - Pp. 20-21, Éditions Traditionnelles, Paris, 1970.

13 - Dans ce livre, il a de plus rapporté le mot "réel" au point de vue de la réalisation, ce terme « devenant une expression de la permanence absolue, dans l'Universel, de tout ce dont un être atteint la possession effective par la totale réalisation de soi-même » (ch. 16).

14 - Note 6 de sa traduction inédite du poème du Shaykh Ahmad al-'Alawî « Invoque *Allâh*, ô mon Compagnon ».

15 - Michel Vâlsan, note accompagnant sa traduction inédite d'un traité d'Ibn 'Arabî.

les nuances entre les différentes traductions généralement retenues de ces notions : "un", "unité", "unicité" – voire "unitude" –, etc. *Wahdah*, de la racine *W.H.D.*, désigne l'état de celui qui est seul, singulier, solitaire, unique, un. Nous avons vu que la doctrine de la *Wahdah al-Wujûd* est celle de l'Identité Suprême. Or, le mot *Wahdah* lui-même peut aussi être traduit par cette dernière expression. On peut encore le rendre par "Non-Dualité", si l'on préfère présenter la doctrine correspondante sous une forme non affirmative. Disons toutefois, dès maintenant, que c'est sur *Wahdah* que repose l'idée qu'il n'y a qu'une seule Réalité ; de là, la "solitude", ou la "seulitude" – néologisme parfois proposé comme autre traduction –, qui lui est appliquée a pour corrélatif que cette Réalité est le Tout universel et absolu, et que cette "solitude" ne saurait donc être un manque. Bien qu'ils relèvent du domaine métaphysique, les autres termes techniques mentionnés ci-dessus désignent, d'une manière ou d'une autre, des aspects distinctifs de cette seule Réalité ; pour être plus exact, il faudrait parler, comme nous l'avons déjà dit, d'aspects par lesquels cette Réalité "S'autodétermine" ou "S'autoconditionne", quelle que soit la nature de ces conditionnements.

La doctrine de la *Wahdah al-Wujûd* ne se présente pas sous une forme unique. Elle est plus directement identifiable et accessible à partir de données provenant du Coran et des Traditions prophétiques que l'Émîr est amené à commenter plus que d'autres[16]. Nous pensons, par exemple, au verset : « Lui est le Premier, le Dernier, l'Extérieur, l'Intérieur » (Cor. 57, 3), dont il a donné une première interprétation dans la Halte 15[17]. Ce même verset est cité par René Guénon à la fin de « L'Écorce et le Noyau (*El-Qishr wa el-Lobb*) » dans une perspective analogue, puisqu'il écrit, au sujet d'Allâh, que « rien de ce qui est ne saurait être hors de Lui »[18]. Relevons aussi le verset : « Tu n'as pas lancé quand tu as lancé mais, en vérité, c'est Allâh qui a lancé » (Cor.

---

16 - Ces dernières jouent un rôle similaire, en quelque sorte, à celui des "Grandes Paroles" (*Mahâvâkyas*) des *Upanishads*, qui synthétisent la doctrine métaphysique de la Non-Dualité (*adwaita*), et jouent un rôle fondamental dans la réalisation spirituelle correspondante.

17 - Pages 141-143 du tome I de notre traduction.

18 - *Le Voile d'Isis*, mars 1931, repris dans *Aperçus sur l'ésotérisme islamique*.

8, 17), ainsi que la Tradition affirmant : « Quiconque se connaît (ou : connaît son âme) connaît son Seigneur ». Et puisque nous nous sommes référé précédemment aux travaux d'ʿAbd al-Hâdî Aguéli[19], on se reportera à sa traduction de l'*Épître intitulée "Le Cadeau"* [20], de Muhammad al-Burhânpûrî, qui contient une suite de versets coraniques et de traditions cités en faveur de la doctrine de la *Wahdah al-Wujûd*, citations qui « figurent parmi celles qu'Ibn ʿArabî invoque le plus souvent dans le même but »[21]. Outre qu'une telle attitude est conforme à l'orthodoxie traditionnelle, elle permet aussi plus facilement, à partir des Paroles divines ou prophétiques, de faire assentir la Non-Dualité de la Réalité. La marque de l'inspiration des métaphysiciens comme Ibn ʿArabî ou l'Émir est de montrer que cette doctrine se trouve, en fait, en toute chose, et que l'on doit arriver nécessairement à elle à partir de n'importe quelle donnée de la Révélation.

D'autre part, le lecteur d'Ibn ʿArabî, comme celui de l'Émir, est amené à rencontrer en permanence dans leurs écrits les deux termes *wujûd* et *ʿadam* qui sont, l'un et l'autre, impossibles à traduire uniformément. Il nous paraît donc nécessaire de nous arrêter quelque peu sur ces deux notions, sachant que leur présentation conditionne la compréhension de la doctrine métaphysique de ces Maîtres, synthétisée par la formule *Wahdah al-Wujûd* dont nous venons de parler.

Wujûd et *ʿadam*

L'exhaustivité en la matière est impossible[22], car la doctrine exprimée par ces deux termes et leurs dérivés apparaît, comme nous l'avons

19 - Dans notre « Introduction » au *Livre des Haltes*, tome I, p. 11, n. 11.

20 - Publiée dans *La Gnose*, déc. 1910.

21 - Michel Chodkiewicz, « L'"Offrande au Prophète" », *Connaissance des Religions*, juin-sept. 1988, p. 37, n. 33. Cette note contient les références des commentaires akbariens des versets mentionnés.

22 - Le sujet a déjà fait l'objet de développements importants chez plusieurs auteurs, notamment Toshihiko Izutzu, *Unicité de l'Existence et Création perpétuelle en Mystique Islamique*, Les Deux Océans, Paris, 1980 ; Michel Chodkiewicz, *Les Illuminations de La Mecque*, « Introduction », *op. cit.* ; Paul Fenton et Maurice Gloton, introduction à leur traduction de *La Production des Cercles* d'Ibn ʿArabî, *op. cit* ; Charles-André Gilis, *Les sept Étendards du Califat*, ch. 6. Il faudrait traduire l'ensemble des écrits akbariens sur ce sujet pour mettre en évidence toutes les implications de cette doctrine.

déjà signalé, sous de multiples facettes chez le Shaykh al-Akbar et ses continuateurs. Nous choisirons de la présenter le plus synthétiquement possible, de manière à en faire ressortir les aspects essentiels, ainsi que les correspondances directes avec l'exposé métaphysique que nous devons à René Guénon, particulièrement dans *Les états multiples de l'être*, et auquel nous ferons de fréquentes références. Pour cela, nous nous appuierons sur certains des sens possibles de la première phrase des *Futûhât al-Makkiyyah* : « *Al-hamdu li-Llâh alladhî awjada al-ashyâ' 'an adam wa 'adamihi* » : « La louange est à Allâh qui a donné l'existence (l'être, la réalité) aux choses, d'un néant (d'un non-être, d'une non-existence, d'une non-manifestation) et sa négation »[23]. Cette formule contient en effet le verbe *awjada*, "existencier", "amener à l'être", "amener à la réalité", qui est de la même racine que *wujûd*, et le terme *'adam*, son complément indispensable pour traiter de la réalité de toutes choses.

Il faut aussi insister sur le fait que les doctrines exprimées par *wujûd* et *'adam* peuvent être formulées par une autre terminologie, en particulier par celle des Noms divins. De même, chez René Guénon, cette doctrine est exprimée de différentes manières, comme la suite de cet exposé en donnera un aperçu.

Une autre remarque doit être faite lorsqu'il s'agit d'aborder des sujets aussi subtils : la description de la Réalité dépend du sujet connaissant pris comme référence. Nous sommes donc sans cesse obligés d'identifier le "point de vue" auquel un auteur se place lorsqu'il énonce une doctrine : s'agit-il du point de vue métaphysique pur, qui est le "point de vue" du Principe Lui-même ? Ou bien d'une des multiples perspectives propres aux êtres manifestés ? Tous les textes sacrés, et ceux des maîtres éminents qui les interprètent, rendent compte obligatoirement de cette pluralité de visions possibles, sachant que, par la Révélation, c'est toujours l'Illimité qui S'adresse au limité, en

23 - Les nuances de notre traduction sont indispensables pour saisir, au moins en partie, les différents niveaux de lecture et d'interprétation de cette phrase extrêmement complexe et riche de sens ; elles permettent aussi de passer facilement de la perspective de la "création" à celle de la "manifestation". Nous y reviendrons plus loin.

employant le langage de ce dernier[24]. Dans cette situation, il faut le répéter, la référence à la doctrine des états multiples de l'être, telle qu'elle a été exposée par René Guénon, est le recours indispensable, puisque cette doctrine permet de déterminer la hiérarchie générale des états de l'être, et leurs modalités, auxquels correspond celle des points de vue possibles.

Nous ne nous arrêterons pas sur toutes les expressions choisies par René Guénon pour désigner les aspects principaux de la Réalité. Nous ne ferons que les évoquer brièvement. Il emploie parfois le langage numérique, parlant alors de "multiplicité", d'"Unité", de "Zéro métaphysique", de "Non-Dualité". Il utilise aussi les termes de "manifesté", de "non-manifesté", de "non manifestable" ; ou ceux de "fini", d'"indéfini", d'"Infini" ; ou encore ceux de "conditionné" et d'"inconditionné", etc.[25]. Nous nous concentrerons exclusivement sur les expressions qui ont un lien sémantique direct avec les deux termes de *wujûd* (existence, être, réalité) et de *'adam* ("néant", non-être, non-existence, non-manifestation)[26].

Al-Wujûd, c'est la "Réalité" ; ce terme, avec une majuscule, n'est pas utilisé fréquemment par René Guénon. On rencontre en effet plus souvent "réalité", avec une minuscule, seul ou accompagné d'un qualificatif, comme dans les expressions suivantes : « la réalité suprême »[27], « la réalité totale »[28], « la réalité principielle »[29], « l'unique réalité absolue »[30], et, surtout, celle de « la réalité absolue »[31], etc.

---

24 - Cependant, sous un autre rapport, toutes les langues sacrées sont le "Langage de Dieu". Cette dernière expression peut, sous certains aspects, être étendue à toute "expression" de tout être manifesté.

25 - Cf. en particulier *Les états multiples de l'être*, ch. 1-5.

26 - Les initiales des termes existence, être, réalité, néant, non-être, peuvent être écrites, selon les cas, avec des majuscules.

27 - *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta, op. cit.*, pp. 38, 44, 90, 92, etc.

28 - *Les états multiples de l'être*, ch. II, p. 19 ; *Initiation et Réalisation spirituelle*, p. 78.

29 - *Études sur l'Hindouisme*, p. 210.

30 - *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, p. 205.

31 - *Ibid.*, pp. 110, 147, 157, etc. ; *Initiation et réalisation spirituelle*, pp. 218, 232-235, 245 ; *Les états multiples de l'être*, p. 70, etc. On trouve aussi : « la réalité tout entière » (*Le Règne de la quantité et les signes des temps*, p. 97 ; *Articles et comptes rendus*, tome I, p. 174), "la réalité par excellence » (*Mélanges*, p. 152), etc. Notons aussi que la notion de *haqîqah* est souvent rendue chez René Guénon et Michel Vâlsan par l'expression : « réalité essentielle ».

Compte tenu de leur rareté, les quelques occurrences du terme de "Réalité", dans les écrits de René Guénon, n'en sont que plus remarquables ; elles concernent, de plus, des formes traditionnelles différentes, ce qui est une preuve supplémentaire en faveur de l'universalité de la doctrine correspondante. Ainsi, rendant compte d'un ouvrage concernant le Tantrisme, il reproduit un extrait de l'introduction de ce livre mentionnant « la Réalité Unique »[32]. Il écrit d'autre part, à propos « de toutes les choses manifestées, [...] que leur importance est rigoureusement nulle par rapport à la Réalité absolue »[33]. En référence au Soufisme, il enseigne encore, au sujet d'Allâh, qu'« en Lui seul est contenue toute réalité, parce qu'il est Lui-même la Réalité absolue »[34]. Il résume enfin le Discours sur la perception de la vérité du Maître vêdântin Râmana Maharshi, disant que la distinction affirmée initialement entre Dieu, le monde manifesté et l'âme, doit être dépassée « pour atteindre la Réalité suprême qui, dans sa "non-dualité" absolue, est la source et le support de tout ce qui existe »[35].

Dans l'exposé doctrinal guénonien, la Réalité totale comprend, en sens "ascendant", l'Existence[36], l'Être, le Non-Être et le Principe Suprême qui est la Réalité absolue inconditionnée[37]. Si l'on tient compte du fait que l'Être pur est non-manifesté, on pourrait, avec l'Être et le Non-Être, introduire la notion de Non-Existence. Cette dernière, correspondant bien à l'un des sens de '*adam,* n'apparaît pas exactement sous cette forme chez René Guénon qui parle de préférence de "non-manifesté", mais son sens est incontestablement

32 - Compte rendu des *Hymnes à la Déesse* (traduits par Arthur et Ellen Avalon, Paris, 1923), publié dans la *Revue de Philosophie*, janv.-fév. 1924.

33 - « *El-Faqru* », *Le Voile d'Isis*, oct. 1930, article repris dans *Aperçus sur l'ésotérisme islamique.*

34 - « L'Écorce et le Noyau », art. cit.

35 - *Études Traditionnelles,* déc. 1938, repris dans *Études sur l'Hindouisme,* p. 171 (cf. aussi p. 134).

36 - Elle-même constituée par les trois mondes grossier, subtil, et informel.

37 - C'est l'écriture retenue dans *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta* et dans *Le Symbolisme de la Croix.* Ailleurs, il écrit : « Principe suprême ». Ce Principe est "sans-dualité" ; en Lui seul est la "réalité absolue". Il S'identifie à « la Possibilité Universelle, totale, infinie et absolue » (*L'Homme et son devenir*, ch. 15).

présent lorsqu'il s'agit de qualifier ce qui se trouve dans l'Être, au degré principiel qui est le sien[38].

Les principaux degrés de la Réalité, que nous venons de rappeler brièvement à partir de l'enseignement de René Guénon, et auxquels tous les êtres, quels qu'ils soient, participent, dans la mesure où rien ne saurait être séparé radicalement de son Principe, ont leur exacte correspondance dans le passage suivant du *Mawqif* 248[39] : « L'Essence en Soi est le principe du Non-Être (*'Adam*) et de l'Être (*Wujûd*) [...]. Lorsqu'ils considèrent l'Essence comme non conditionnée par le fait d'être "quelque chose", et non conditionnée par le fait de ne pas être "quelque chose" [...], nos Maîtres l'appellent *al-Wahdah al-mutlaqah*, "la Non-dualité absolue" qui comporte un aspect "Non-Être" et un aspect "Être", tout en étant ni "Être" ni "Non-Être"[40] [...]. Lorsque l'Essence est envisagée comme conditionnée (négativement), par le fait de ne pas être "quelque chose", Elle est dans Son abstraction principielle au degré du Non-Être pur et absolu (*al-'Adam al-mahd al-mutlaq*) : les Maîtres la désignent alors techniquement par le terme *al-Ahadiyyah*, l'Unité pure (excluant tout aspect et toute relation) [...]. Lorsque l'Essence est considérée comme conditionnée par le fait d'être "quelque chose", il s'agit alors du degré de l'Être pur absolu (*al-Wujûd al-mahd al-mutlaq*), appelé par les Maîtres *al-Wâhidiyyah*, "l'Unité-Synthèse", principe immédiat du monde manifesté. » Ce texte donne aussi un premier éclairage sur la question du Non-Être

38 - Cf. *L'Homme et son devenir*, ch. 21, p. 179, note 1, où René Guénon distingue, dans la notion de non-manifesté, ce qui est identique au Non-Être et ce qui est principe immédiat du manifesté, c'est-à-dire l'Être non-manifesté (cf. aussi, dans le même ouvrage, ch. 22, pp. 184-186).

39 - P. 599, vol. 2, Éd. de Beyrouth. Notre traduction de *wujûd* et *'adam*, dans le passage qui suit, s'impose en fonction du contexte et du sens profond de la doctrine exprimée ici ; il ne s'agit donc pas d'une transposition "forcée" qui chercherait à faire coïncider à tout prix la "métaphysique guénonienne" et la "métaphysique akbarienne".

40 - Dans la même perspective doctrinale, Michel Vâlsan remarque que le terme *Dhât*, rendu par "Essence", « ne désigne pas seulement l'Être pur ou l'Unité principielle, qui comprend l'ensemble des possibilités de manifestation à l'état de synthèse absolue, mais aussi le Non-Être, dont le Zéro métaphysique est un des symboles, c'est-à-dire l'ensemble des possibilités de non-manifestation. Par conséquent, *edh-Dhât* rendu par "Essence" désigne ce que René Guénon a appelé, faute d'un meilleur terme, le "Principe Universel et Absolu" » (note accompagnant sa traduction inédite d'un traité d'Ibn 'Arabî).

qui est, en Islam, un point délicat sur lequel nous allons revenir à propos du terme *'adam*.

Seule la Réalité suprême est donc infinie, totale et inconditionnée ; tous les autres aspects expriment une limite, ne serait-ce que parce qu'ils sont mis eux-mêmes en relation avec un autre aspect distinctif, cette relation fût-elle illusoire, comme l'est la corrélation entre l'Être et le Non-Être : « Dès lors qu'on oppose le Non-Être à l'Être, ou même qu'on les distingue simplement, c'est que ni l'un ni l'autre n'est infini, puisque, à ce point de vue, ils se limitent l'un l'autre en quelque façon ; l'infinité n'appartient qu'à l'ensemble de l'Être et du Non-Être, puisque cet ensemble est identique à la Possibilité universelle »[41].

Le point de vue intellectuel pur, reflété au degré individuel dans la faculté rationnelle[42] permet, à partir de la constatation de notre propre existence, d'avoir l'intuition de la réalité de l'Être pur en tant que Principe unique de l'Existence universelle. Il peut reconnaître ensuite que

41 - *Les états multiples de l'être,* ch. 3 ; cf. aussi *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta,* ch. 21, p. 179, n. 1.

42 - Ibn Arabî est très réservé, pour ne pas dire plus, sur l'utilisation de la raison dans le domaine des réalités divines. Cependant, il n'exclut pas la possibilité, pour l'intellect individualisé, c'est-à-dire la raison, de suppléer occasionnellement à l'absence de foi et de référence à un Envoyé, afin d'attester valablement de l'Unité divine, attestation salvatrice qui, à elle seule, peut, dans certaines conditions, faire gagner le Paradis à son auteur. Ainsi, à propos d'une question concernant l'homme intelligent ou raisonnable (*'âqil*) non croyant, il déclare : « L'homme intelligent, grâce à son intellect (ou raison), se fait une loi de reconnaître l'Incommensurabilité de son Créateur ; c'est Allâh Lui-même qui l'oblige à cela puisque c'est Lui qui lui a fait la grâce du don de cet intellect, aussi l'intellect joue-t-il pour cet homme le rôle que joue l'Envoyé divin pour nous ». Un tel être est capable de déduire, par raisonnement, que le Principe dont il dépend est transcendant et éternel et « il voit, par la preuve rationnelle (*ad-dalîl*), que (ce Principe) est nécessairement unique (*wâhid*) et non multiple, niant toute comparaison, qu'Il occupe un degré exigeant qu'on Le magnifie, qu'on Le loue, qu'on Lui rende hommage. C'est ainsi que l'intellect – qui est comme le Messager pour nous – lui fait une loi de magnifier (ce Principe) selon le mérite que Lui reconnaissent les preuves rationnelles ». C'est cet intellectuel, homme doué d'entendement, même s'il n'est pas "croyant", que concerne « la parole du Prophète rapportée dans un *hadîth* avéré : "Quiconque meurt en sachant – et il n'a pas dit "en disant" ou "en croyant", mais n'a mentionné ici que la science – qu'il n'y a pas de divinité sauf Allâh, entre au Paradis ». La "non croyance" dont il est question ici, reflet d'une "non croyance" supérieure résultant de la contemplation directe, tient au fait que ces êtres n'ont pas reçu d'Envoyés, ou qu'ils ont vécu dans une période cyclique intermédiaire (*fatrah*) de dégénérescence de la tradition. Par contre, s'ils vivent dans « une communauté ayant reçu un Envoyé et ne croient pas en lui, ils ont beau avoir la science de l'Unité transcendante de leur Créateur, ils entrent au Feu ! » (*Futûhât,* Vol. 3, p. 285).

cet Être pur n'est conçu que dans la relation qu'il a avec nous, nous qui nous posons, au départ, comme sujets connaissants[43], et nous faire prendre conscience que la connaissance de ce Principe en soi exige que nous ne soyons plus présents comme sujets conditionnés connaissants, car nos facultés de connaissance limitées reportent, d'une manière ou d'une autre, notre propre relativité sur le Principe ; c'est dans cette perspective que celui-ci doit être appelé "Non-Être"[44]. En ce sens, Il se présente à nous comme s'Il n'"était" pas[45], car nous ne pouvons en donner que des "définitions" négatives. Mais finalement, même dans cette définition négative, nous restons présents, ne serait-ce que par notre "abstraction", et nous sommes donc finalement amenés à reconnaître la Réalité suprême comme comprenant l'Être et le Non-Être, mais n'étant ni Être ni Non-Être, tout en étant synthèse des deux. Cela signifie que cette Réalité suprême, *du point de vue des êtres manifestés*, est toujours présente et connaissable sous le rapport de l'Être, et toujours absente et inconnaissable sous le rapport du Non-Être. Il n'y a que par la réalisation spirituelle suprême, par la mort et la renaissance initiatiques, par l'"extinction" et la "subsistance", que cette "opposition" peut être dépassée et résolue. C'est le maximum que l'intelligence humaine conçoit des principes métaphysiques dans sa préparation théorique[46] préliminaire à la réalisation spirituelle elle-même.

---

43 - La "Révélation" que le Principe fait de Lui-même aux êtres conditionnés entre forcément, pour ces êtres, dans cette relativité, et lorsqu'Il Se présente comme l'Être pur, dans la Parole biblique bien connue (*Exode*, 3, 14), on peut en conclure, comme de nombreux kabbalistes juifs et métaphysiciens chrétiens l'ont fait, que la notion d'"Être" ne définit le Principe que par rapport aux êtres manifestés. (Sur « L'ontologie du Buisson ardent », se reporter à René Guénon, *Le Symbolisme de la Croix*, ch. 17).

44 - Ce rappel montre que remplacer la notion de "Non-Être" par celle de "Sur-Être", comme on le voit parfois, n'est pas aussi "efficace", tant sur le plan terminologique que sur le plan initiatique où le "Non-Être" exige l'idée d'"extinction" dans la réalisation spirituelle. L'emploi de "Sur-Être" n'apparaît comme une solution que pour préciser que le "Non-Être" ne doit pas être confondu avec le néant pur et simple ; c'est dans ce sens que Maître Eckhart l'emploie parfois pour préciser ce qu'il entend par *Niht* ("Néant", "Non-Être"). Dès que la doctrine exposée par Guénon est bien comprise, ce remplacement devient inutile et présente plus d'inconvénients que d'avantages (cf. Andreas Brunnen : « L'influence de René Guénon dans les pays de langue allemande », *Vers la Tradition*, n° 122, p. 15).

45 - D'où la formule de Maître Eckhart : « Et ce Néant était Dieu ».

46 - Sur la relation entre la logique et la métaphysique, cf. René Guénon, *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, 2e partie, ch. 8, et les deux textes concernant la logique, tirés de son *Cours de Philosophie*, publiés dans *Vers la Tradition*, n° 127. Il est bon

Wujûd

La Réalité “qui se trouve”[47] en tout, dans son “aspect” suprême comme dans ses aspects les plus conditionnés, est appelée *Wujûd* dans la doctrine akbarienne. Ce terme s'applique donc à la Réalité suprême, au Non-Être, à la Non-Existence, à l'Être et à l'Existence. À tous ces “degrés”[48], *Wujûd*, ou *wujûd*, peut recevoir des qualificatifs ou des noms particuliers qui permettent d'identifier le “degré” ou l'aspect dont on entend parler : il peut être qualifié de *mutlaq* (“absolu”), d'*idâfî* (“relatif”), de *kawnî* (“cosmique”), de *khayâlî* (“relevant de l'imagination”), etc.[49]. Mais, en fait, *wujûd* est souvent employé sans qualificatif par les maîtres ; il incombe donc au lecteur de faire les distinctions nécessaires selon le contexte et, en cela, la référence, implicite ou explicite, à la terminologie de René Guénon est fort précieuse[50]. Placer le Non-Être ou la Non-Existence dans *Wujûd* n'est contradictoire que si l'on restreint les possibilités de traductions de *wujûd* à “existence” et “être” ; c'est pourquoi, comme nous l'avons expliqué plus haut, nous avons pris soin de rendre ce terme par “réalité” ou “réel”, *al-Wujûd* étant alors “la Réalité” ou “le Réel”. L'apparence de contradiction vient aussi, comme nous l'avons vu, d'une mauvaise compréhension de la notion de Non-Être.

'Adam

Le terme *'adam*, quant à lui, exprime principalement une “absence”, un “manque de quelque chose” à un certain point de vue, ou dans certaines conditions. Quand il est appliqué à des aspects d'ordre

de rappeler que la logique n'est qu'un instrument de traduction des vérités universelles qui sont, elles, d'ordre supra-rationnel.

47 - C'est la traduction littérale du terme *wujûd* : “action de trouver”, “ce qui se trouve”, “ce qui est trouvé”.

48 - Dire “degrés” ou “états” dans certains cas n'est qu'une façon de parler puisque les aspects suprêmes de la Réalité ne sont pas conditionnés.

49 - Dans la partie finale de cette « Introduction », nous donnons certaines expressions contenant d'autres épithètes concernant le *wujûd*.

50 - Parfois, lorsqu'il veut marquer la distinction entre le non-manifesté et le manifesté, Ibn 'Arabî emploie pour ce dernier le participe passif *mawjûd*, “existencié”, mais ce n'est pas une règle absolue puisque l'on trouve parfois chez lui ce participe appliqué à Allâh.

métaphysique, il signifie, soit que du point de vue de l'être manifesté ces aspects sont inconnaissables, soit, ce qui revient au même, que les choses manifestées, en tant que telles et compte tenu de leurs limitations, ne peuvent participer à cet état. Si l'on parle du statut des possibilités manifestables dans l'Être pur, on pourra dire qu'elles sont en *'adam*, "non-existantes" ; leurs limites existentielles actuelles, qui en font des possibilités manifestées effectivement, sont évidemment "absentes" dans ce degré. Dans un tel contexte on traduira *'adam* par Non-Existence, "non-existant", Non-Manifestation, "non-manifesté". Si l'on considère maintenant le Non-Être pur, qui comprend toutes les possibilités de non-manifestation, et les possibilités de manifestation au degré absolu, on pourra dire, cette fois, que toute détermination y est absente, fût-elle du domaine de l'Être, et à fortiori de celui de l'Existence ; on traduira alors *'adam* par Non-Être ou "non-étant". Enfin, *'adam* peut être rendu par "néant", à condition de comprendre ce terme comme ce qui est impossible ou, ce qui revient au même, ce qui ne peut avoir aucune réalité dans tel ou tel cas. Par exemple : les limites qui définissent précisément un être dans ses états effectivement manifestés ne peuvent en aucun cas se retrouver telles quelles dans l'état principiel ; sous ce dernier rapport, elles sont "néant", puisque "impossibles", et l'être qu'elles prétendraient définir est lui aussi "néant". C'est l'un des sens qui permet de comprendre que les "choses" dont il est question dans la première phrase des *Futûhât* sont dans le "néant".

Par ailleurs, lorsque des métaphysiciens comme Ibn 'Arabî, Shankarâchârya, ou Maître Eckhart, considèrent que l'être, dans son état principiel ou dans son état manifesté[51], est "néant", ils entendent par là qu'il n'y a pas place en ce dernier pour autre chose que la Réalité, et qu'il n'y a rien à trouver d'autre ici que Celle-ci. Il est donc impossible de déterminer dans la créature une réalité qui lui serait absolument propre et exclurait totalement la Réalité divine. Ce qui est réel

51 - À un certain point de vue, il n'y a entre ces deux états qu'une différence de degré, mais il s'agit toujours de la même réalité.

dans l'existencié est donc la manifestation du Principe Lui-même[52]. Le Shaykh al-Akbar exprime plus précisément cette doctrine en affirmant : « L'Extérieur [*az-Zâhir*, Nom d'Allâh] ne cesse jamais d'être qualifié par le Réel (*Wujûd*) tandis que l'apparence ne cesse jamais d'être qualifiée par le néant (*'adam*) »[53]. Les états de manifestation, et les êtres qui y développent leurs possibilités, ne sont que des auto-déterminations (*ta'ayyunât*) de la seule Réalité.

Bien qu'il n'emploie pas le terme "néant" à cet égard, René Guénon n'hésite toutefois pas à parler de "nullité" des choses manifestées, et à affirmer que, « au regard de l'Infini, la manifestation tout entière [est] rigoureusement *nulle* »[54]. D'ailleurs, « qu'il s'agisse de la manifestation considérée métaphysiquement ou de la création, la dépendance complète des êtres manifestés, en tout ce qu'ils sont réellement, à l'égard du Principe, est affirmée tout aussi nettement et expressément dans un cas que dans l'autre ; c'est seulement dans la façon plus précise dont cette dépendance est envisagée de part et d'autre qu'apparaît une différence caractéristique, qui correspond très exactement à celle des deux points de vue. Au point de vue métaphysique, cette dépendance est en même temps une "participation" : dans toute la mesure de ce qu'ils ont de réalité en eux, les êtres participent du Principe, puisque toute réalité est en celui-ci ; il n'en est d'ailleurs pas moins vrai que *ces êtres, en tant que contingents et limités, ainsi que la manifestation tout entière dont ils font partie, sont nuls* par rapport au Principe »[55]. Tout dépend donc de la façon de considérer les choses : soit elles sont envisagées comme des expressions, à quelque degré que ce soit, de la Réalité fondamentale, et, dans ce cas, elles sont qualifiées par *al-wujûd* ; soit elles sont considérées dans leurs limites propres selon les états, et

52 - La même situation, en tenant compte d'une transposition, se retrouve lorsqu'on veut parler des "choses" dans leur aspect principiel au degré de l'Être pur. C'est le cas des "essences immuables".

53 - *Futûhât*, ch. 72, traduit par Charles-André Gilis, *La Doctrine initiatique du Pèlerinage*, p. 132, Éditions de l'Œuvre, Paris, 1982. Ce qui est entre crochets correspond à l'inclusion d'une note de l'auteur.

54 - Souligné par nous ici et dans les citations suivantes. Cf. *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. 20 ; *Les états multiples de l'être*, ch. 13 (cf. aussi ch. 17).

55 - *Aperçus sur l'Ésotérisme islamique et le Taoïsme*, p. 99.

elles sont qualifiées par *al-'adam*. Si ces deux termes arabes ne sont pas cités corrélativement chez Guénon, leurs correspondants français le sont, ainsi que nous l'explicitons dans ce passage : « La manifestation, qui est purement contingente en tant que telle, n'en est pas moins nécessaire dans son principe, de même que, transitoire en elle-même, elle possède cependant une racine absolument permanente dans la Possibilité universelle ; et c'est là, d'ailleurs, ce qui fait toute sa *réalité* [= *wujûd*]. S'il en était autrement, la manifestation ne saurait avoir qu'une existence tout illusoire, et même on pourrait la regarder comme *rigoureusement inexistante* [= *'adam*], puisque, étant sans principe, elle ne garderait qu'*un caractère essentiellement "privatif"* [= *'adam*], comme peut l'être celui d'une négation ou d'une limitation considérée en elle-même ; et la manifestation, envisagée de cette façon, ne serait en effet rien de plus que l'ensemble de toutes les conditions limitatives possibles »[56].

Cependant, lorsque *'adam* s'applique à l'absence de conditionnement dû à la manifestation, il peut, comme les termes "non-manifestation" et "Non-Être" chez René Guénon, avoir une signification éminemment positive dans la mesure où il exprime la négation de limites. D'ailleurs, selon un sens général que l'on trouve parfois dans les écrits akbariens, *'adam* (dans les sens de "Non-Être", "non-manifestation") apparaît comme le principe de *wujûd* (dans le sens d'"Être", de "manifestation"), le *wujûd* étant conçu comme un développement de possibilités "internes" ou "cachées", et alors « l'état d'immuabilité des choses dans le non-manifesté est comme la racine de l'Arbre de l'Existence »[57]. On verra que l'Émîr "qualifie" souvent l'Essence inconditionnée de *'adam mahd mutlaq*, de "Non-Être pur".

L'"annihilation" peut être conçue aussi dans le passage du monde principiel à l'existence car, « dans la doctrine métaphysique, l'être contenu dans l'indistinction de l'état principiel passant, d'une façon purement illusoire d'ailleurs, à l'état contingent d'être manifesté, subit en quelque sorte une "annihilation", non pas sous le rapport de l'essence, car l'être

56 - *Les états multiples de l'être*, ch. 17.

57 - *Futûhât* III, 286. On relèvera la présence commune du terme "racine" dans cette citation et dans celle de Guénon.

manifesté reste “virtuellement” identique à l’Être pur et absolu, mais sous celui de la conscience au sujet de cette identité, conscience qui lui manque “actuellement” »[58].

Le fait de considérer *al-'adam* comme le principe d'*al-wujûd* est directement comparable à l’exposé métaphysique de René Guénon concernant les rapports du Non-Être à l’Être et, selon une perspective un peu différente, ceux du non-manifesté au manifesté. La “logique” de cette perspective doctrinale est corroborée par les valeurs numériques de ces deux termes, puisque *'adam* vaut 114, en comptant la valeur simple de ses lettres constitutives, et *wujûd* lui est égal, en considérant la valeur développée cette fois[59]. Ce nombre 114, on le sait, est lié intimement à la structure coranique, lorsque le Livre est considéré comme contenant 114 sourates, ce qui prouve une fois de plus l’adéquation entre la nature du Livre révélé et les différentes modalités de la Réalité[60].

La phrase inaugurale des Futûhât al-Makkiyyah

C’est la doctrine des états multiples de l’être qui permet de bien comprendre les nuances et les niveaux de lecture de la première phrase des *Futûhât al-Makkiyyah* : « La louange est à Allâh qui a donné l’existence (l’être, la réalité) aux choses d’un néant (d’une non-manifestation, d’une non-existence, d’un non-être) et sa négation ». Dans la Réalité pure, ni négativement ni positivement conditionnée, toutes “choses”[61] sont en *wujûd* pur, synthèse finale de tout *wujûd* et *'adam*

---

58 - Michel Vâlsan, note 6 de sa traduction inédite du poème du Cheikh Ahmad al-‘Alawî : « Invoque *Allâh*, ô mon Compagnon ». Dans cette même note, il est précisé d’autre part que « *el-'adam*, opposé à *el-wujûd*, signifie dans la terminologie habituelle le Néant, mais il signifie aussi l’Irréalité foncière ou l’Illusion cosmique ». Nous reviendrons sur cette dernière signification à propos de certains passages du *Livre des Haltes*, notamment *infra*, dans la Halte 46.

59 - *'Adam* (valeur simple) : ‘ + *d* + *m* = 70 + 4 + 40 = 114.

Wujûd (valeur développée) : *wâw* = 6 + 1 + 6 = 13 ; *jîm* = 3 + 10 + 40 = 53 ; *wâw* = 6 + 1 + 6 = 13 ; *dâl* = 4 + 1 + 30 = 35, la somme totale étant égale à : 13 + 53 + 13 + 35 = 114.

60 - L’expression coranique « *lam yalid* », « Il n’a pas engendré » (Cor., 112, 3), qui vaut elle aussi 114 (*l* + *m* = 70 ; *y* + *l* + *d* = 44 ; d’où : 70 + 44 = 114), est en rapport plus particulier avec les idées de Non-Être et de Non-Manifestation ou de Non-Dualité.

61 - Nous employons le mot “chose” d’une manière générale, pour ne pas compliquer notre exposé, mais il faudrait, pour rendre compte des réalités dans chaque degré, utiliser

relatifs, qui apparaissent comme contradictoires à tout autre point de vue. Cet état absolument inconditionné, "non-qualifié" et "au-delà de toute distinction", est appelé *al-Wahdah* par l'école akbarienne : il correspond à la Non-Dualité absolue de la Réalité suprême chez Guénon, en référence précitée à l'enseignement de Shrî Râmana Maharshi[62].

Dans la Réalité pure, mais "conditionnée" cette fois "négativement", toutes choses sont dans le *'adam*, le Non-Être, dans le sens où l'on considère que toute limitation, principielle et à fortiori existentielle, ne peut subsister dans cet état. Sous ce rapport, les "choses" n'ont pas d'être ni d'existence. Il s'agit toujours d'un état de non-dualité, mais celui-ci est "défini" de façon négative et "privative". Cette perspective correspond à la Tradition : « Allâh était et pas de chose avec Lui ». Ces deux façons de considérer la Non-Dualité sont parfaitement conformes à l'enseignement de René Guénon qui place parfois la Non-Dualité dans le Non-Être[63], parfois au-delà de l'Être et du Non-Être, et comme comprenant ces deux états[64]. Parler de "choses" dans cet état nous oblige à les nier, puisqu'elles sont anéanties, tant sous le rapport principiel qu'existentiel, ce qui ne veut d'ailleurs pas dire qu'il n'y a rien "dans" ce Non-Être, puisque toutes les possibilités de non-manifestation correspondent à une réalité dans leur ordre, et que la Réalité est bien entendu partout présente ; cela signifie simplement que les "choses" sont ici "absentes" sous le rapport de leurs limitations, de leur multiplicité, de leur distinction. C'est pourquoi nous avons placé, plus haut, de manière apparemment paradoxale, le Non-Être, *al-'Adam*, dans la Réalité, *al-Wujûd*. Cet état est appelé *al-Ahadiyyah*, "l'Unité-sans-relation"[65]. C'est la "réalisation" de ce

---

les termes techniques correspondants, ainsi que le fait le Shaykh al-Akbar.

62 - Cf. *Études sur l'Hindouisme*, p. 171, et notre « Introduction ».

63 - Cf. *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. 5, p. 37.

64 - Cf. *Ibid.*, ch. 21, p. 79, n. 1.

65 - Dans la présentation de la doctrine des états multiples de la Réalité, il arrive souvent que les maîtres placent en premier "l'Unité-sans-relation", *al-Ahadiyyah*, l'Essence inconditionnée qui n'est réalisable, au point de vue initiatique, que par une extinction totale (*fanâ'*) de l'être. Dans cette perspective, cette Non-Dualité, conçue sous un aspect négatif puisqu'elle nie toute affirmation, apparaît comme le sommet de la réalisation ascendante (sur les notions de "réalisation ascendante" et "réalisation descendante" : cf. René Guénon, *Initiation et Réalisation spirituelle*, ch. 32, et Michel Vâlsan, « Un texte du Cheikh al-Akbar sur la "réalisation descen-

"degré" qui procure la béatitude du repos absolu, ainsi que le suggère Ibn 'Arabî lorsqu'il dit du Prophète qu'il est « plongé dans la Béatitude par l'Unité indifférenciée (*mas'ûd bi al-Ahadiyyah*) »[66].

Au degré suivant, qui correspond à celui de l'Être pur chez René Guénon, les "choses" sont envisagées à l'état principiel. Si l'on considère leurs déterminations existentielles, elles sont encore dans un *'adam*, une non-existence, une non-manifestation, puisqu'elles ne sont pas "encore" existenciées ; mais, sous le rapport où on leur accorde une réalité dans l'Être pur, où tout est en acte, elles ont un "certain" *wujûd*. Rappelons qu'au point de vue métaphysique pur, ces distinctions de degrés ou d'états sont relatives.

Lorsqu'Ibn 'Arabî évoque les "choses" au degré principiel de l'Être pur non manifesté, son langage est très subtil et varié selon le contexte, car parler de leur statut dans cet état est extrêmement "délicat" : il faut éviter qu'on puisse les confondre purement et simplement avec leurs aspects manifestés et, en commettant cette erreur, donner une éternité au monde en tant que tel. De plus, il faut préserver l'unité de ce degré, malgré sa complexité, puisque c'est en lui qu'apparaissent simultanément les Noms divins et les essences immuables (*al-a'yân ath-thâbitah*)[67], et c'est pourquoi il insiste, la plupart du temps, sur la non-existence ou non-manifestation (*'adam*) des choses dans cet état. Dans cette perspective, les choses, en tant que telles, n'ont pas

---

dante" », *Études Traditionnelles*, n° 307, p. 120). La considération de ce "degré", qui n'en est pas un pour certains, est absolument nécessaire métaphysiquement et initiatiquement pour dépasser toute distinction due à un point de vue relatif "positif", c'est-à-dire qui considère le Principe comme synthétisant, au degré absolu, les qualités relatives constatables dans la manifestation. La notion de *Wahdah*, la "Non-Dualité", est conçue, elle, comme dépassant toute limitation, fût-elle positive ou négative. Ce qui précède permet de rendre compte des deux façons d'envisager le *Neti Neti* de la *Brihadâryanaka Upanishad* : soit il est compris comme « Pas ceci, pas ceci » dans une perspective de négation de toute définition positive ; soit il est compris comme « Pas ceci, pas cela », indiquant que sont niées autant les définitions positives que les définitions négatives.

66 - Cf. fin de l'oraison du jour du dimanche.

67 - Cette "polarisation" en actif et passif est fort bien décrite par plusieurs textes des *Mawâqif* ; elle correspond, selon les cas, aux deux aspects de perfection active et de perfection passive de la métaphysique taoïste, ou au couple *Purusha-Prakriti* dans l'ontologie des doctrines hindoues (cf. René Guénon, *Le Symbolisme de la Croix*, ch. 23, et *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. 4).

de *wujûd.* Mais il faut tenir compte aussi du fait que tout ce qui est dans l'Être pur est en acte, et qu'il est impossible d'affirmer qu'il s'y trouve quelque chose qui soit pur néant ; sous ce rapport, le *'adam* des "choses" est relatif, car elles ont un certain *wujûd.* À ce propos, René Guénon écrit : « Si l'unité principielle est absolument indivisible, elle n'en est pas moins, pourrait-on dire, d'une extrême complexité, puisqu'elle contient "éminemment" tout ce qui, en descendant pour ainsi dire aux degrés inférieurs, constitue l'essence ou le côté qualitatif des êtres manifestés »[68]. Ailleurs, il précise que « l'Être est un, ou plutôt il est l'Unité métaphysique elle-même ; mais l'Unité enferme en soi la multiplicité, puisqu'elle la produit par le seul déploiement de ses possibilités ; et c'est pourquoi, dans l'Être même on peut envisager une multiplicité d'aspects, qui sont autant d'attributs ou de qualifications, quoique ces aspects n'y soient pas distingués effectivement, si ce n'est en tant que nous les concevons comme tels ; mais encore faut-il qu'ils y soient en quelque façon pour que nous puissions les y concevoir. On pourrait dire aussi que chaque aspect se distingue des autres sous un certain rapport, bien qu'aucun d'eux ne se distingue véritablement de l'Être, et que tous soient l'Être même ; il y a donc là une sorte de distinction, qui n'est pas une distinction au sens où ce mot s'applique dans l'ordre de la manifestation, mais qui en est la transposition analogique »[69].

Toute la subtilité du langage du Shaykh al-Akbar, lorsqu'il aborde le statut des choses au degré de l'Être pur, nous semble résumée dans ce passage des *Futûhât* (III, 193, les passages soulignés le sont par nous) : « Il est connu qu'Il crée les choses et les fait sortir de la non-

---

68 - *Le Règne de la Quantité et les signes des Temps*, ch. 11.

69 - *L'Homme et son devenir*, ch. 22. Lorsque René Guénon, dans ce passage, écrit : « quoique ces aspects n'y soient pas distingués effectivement, si ce n'est en tant que nous les concevons comme tels ; mais encore faut-il qu'ils y soient en quelque façon pour que nous puissions les y concevoir », c'est pour éviter que l'on comprenne ces distinctions dans un sens purement "spéculatif", car tout ce qui peut être connu d'une manière ou d'une autre exprime nécessairement des modes de la Réalité qui correspondent à des réalisations initiatiques spécifiques. Les Noms divins, par exemple, sont considérés comme de pures relations, *nisab*, ce qui ne les empêche pas d'avoir une influence effective de par l'autorité qu'ils ont sur toutes choses, et d'être l'objet d'une réalisation spirituelle. Nous avons insisté sur ces passages de René Guénon car ils permettent aussi de se faire une idée du statut de l'être réalisé (sur le même sujet, cf. *Les états multiples de l'être*, ch. 5).

existence à l'existence, et cette relation implique qu'Il les tire des "trésors" qui sont "chez" Lui[70]. *Il les fait passer d'une réalité que nous ne saisissons pas (min wujûd lam nudrikuhu) à une réalité que nous saisissions (ilâ wujûd nudrikuhu)*[71]. Ainsi les choses ne viennent pas du pur néant (*al-'adam aç-çarf*), mais il apparaît que leur "néant" est le "néant" relatif (*al-'adam al-idâfî*). Les choses, en effet, dans leur état de non-manifestation, sont contemplées par Lui et Il les distingue par leurs déterminations [72] les différenciant les unes des autres, et n'en a pas une vision "globale". Les "trésors", j'entends par là les trésors des choses qui sont les "vases"[73] dans lesquels elles sont thésaurisées, ne sont que les possibilités des choses et rien d'autre. Les choses, en effet, n'ont pas d'existence en tant que telles ; elles ont plutôt l'"immuabilité" (*thubût*)[74], et ce qu'elles tirent de Dieu est la réalité (l'existence) déterminée ou "personnelle" (*al-wujûd al-'aynî*) ».

Ce *wujûd* principiel des choses est parfois appelé *wujûd 'ilmî* [75], "réalité connue par la Science divine", *wujûd dâkhilî*, "réalité sous son aspect interne ou principiel". C'est, dans la définition akbarienne, la notion de *Wâhidiyyah*, l'Unité-synthèse.

Au dernier degré où les choses sont effectivement manifestées dans l'Existence Universelle, dans les conditions limitatives qui sont les

70 - Allusion à Cor. 15, 21.

71 - Sur ce point, cf. Charles-André Gilis, *L'Esprit Universel de l'Islam*, ch. VI, pp. 39-40, éd. La Maison des Livres, Alger, 1989.

72 - Il s'agit des "essences immuables", *al-a'yân ath-thâbitah*. On voit que la réalité de ces "essences immuables", qui a été contestée par les adversaires d'Ibn 'Arabî, est parfaitement établie par le Texte sacré.

73 - Le vase relève d'un symbolisme passif, féminin et "substantiel".

74 - Ce terme *thubût*, "immuabilité", "permanence", apparaît comme une sorte de notion intermédiaire entre *wujûd* et *'adam*. De ce fait il a plongé dans la perplexité les détracteurs du Shaykh al-Akbar et, il faut bien le dire, certains de ses traducteurs. Cependant il est un écho parfaitement clair à des affirmations coraniques, et *Le Livre des Haltes* permet de se faire une idée précise de cette doctrine de la permanence des possibilités dans l'Être divin.

75 - Ibn 'Arabî enseigne que « même si les choses sont qualifiées par l'inexistence (*al-'adam*), elles ne sont pas inexistantes pour Allâh sous le rapport de Sa Science des choses. [...] Dans leur état préexistenciel, elles sont qualifiées chez nous par l'"existence conceptuelle" (*al-wujûd adh-dhihnî*), et chez Allâh par l'"existence en science" (*al-wujûd al-'ilmî*) » (*Futûhât*, I, 538 ; trad. inédite de Michel Vâlsan du ch. 69, passage concernant « La Prière de l'*Istikhârah* »). L' "existence conceptuelle" correspond à la conception que nous nous faisons des aspects multiples de l'Être unique selon René Guénon (cf. précédemment).

leurs, elles appartiennent alors au *wujûd khârijî*, la "réalité ou existence extérieure" qui apparaît comme "séparée" du Principe ou "autre que Lui". Cette réalité, qui peut être appréhendée, dans tous les états manifestés, par les facultés correspondantes, et qui trouve son origine dans la création de l'Intellect Premier[76], reste toujours sous le statut du "manque", du *'adam*, dans la mesure où celui-ci indique une absence de possibilité. Que ce soit dans l'état principiel ou dans l'état existentiel, une chose est néant si on ne la considère qu'en tant que telle, et non comme un aspect direct ou indirect de la Réalité. Il n'y a que dans la prise de conscience de la Réalité pure qu'il n'y a pas de manque.

Redisons-le, lorsqu'Ibn 'Arabî donne une supériorité au *wujûd* la plupart du temps, et au *'adam* quelquefois, il faut donc identifier précisément à quel degré de la Réalité on a affaire, et de quoi il veut parler. On remarquera alors que la formule : « La louange est à Allâh qui a donné l'existence (l'être, la réalité) aux choses d'un néant (d'une non-manifestation, d'une non-existence, d'un Non-Être) et sa négation » (*al-hamdu li-Llâhi alladhî awjada al-ashyâ' 'an 'adam wa 'adamihi*) peut s'entendre au moins selon deux sens principaux mis en évidence par l'Émîr dans son *Mawqif* 366, et qui concernent le passage du Non-Être à l'Être, appelé *al-Fayd al-aqdas*, "l'Effluve sanctissime", ou le Passage de l'Être à l'Existence manifestée, appelé *al-Fayd al-muqaddas*, "l'Effluve sacré"[77]. Mais cette formule cache aussi quelques autres subtilités tenant à l'emploi de la préposition *'an*, plutôt que *min*, qui sont toutes deux traduites par "de" en français[78], et surtout par le sens que peut prendre la conjonction de coordination "et" (*wa* en arabe). Cette dernière, en effet, comme en français, peut exprimer *une succession logique*, ce qui signifie, comme

76 - Qui correspond à *Buddhi* dans la tradition hindoue.

77 - Sur ces deux "Débordements ", "Flux" ou "Effluves", cf. Michel Vâlsan, traduction de la « Prière sur le Prophète d'Ibn 'Arabî », *Etudes Traditionnelles*, n° 446, p. 244, n. 14. Claude Addas a fait remarquer que *al-fayd al-aqdas* correspond à *bullitio* chez Maître Eckhart, et *al-fayd al-muqaddas* à *ebullitio* (*Ibn Arabî et le voyage sans retour*, pp. 94-95, Paris, 1996).

78 - Nous reviendrons sur la distinction entre les prépositions *'an* et *min* lors de la présentation du *Mawqif* 366.

nous venons de le voir, que les choses étaient absentes dans un état et qu'ensuite, les conditions de cette absence étant éliminées, elles sont présentes dans un autre état[79]. Mais, selon une autre façon de concevoir la signification de "et", on peut comprendre aussi que les choses ont leur réalité *simultanément* « d'un néant et sa négation », c'est-à-dire du *Wujûd*, de la Réalité[80]. Dans ce cas, elles ne sont que l'expression directe de la Réalité suprême, en tant qu'elles sont Ses "aspects" immédiats, comme une possibilité pure – au sens que René Guénon donne à ce terme – est directement un "aspect" du Principe suprême[81]. Les deux interprétations du sens de cette phrase, en rapport avec les sens possibles de la conjonction de coordination *wa*, ne sont nullement contradictoires : la première tient compte de la multiplicité des états de l'être, qui se présente logiquement au point de vue de l'être manifesté ; la seconde révèle l'Identité Suprême du Principe et de Sa manifestation.

Les différentes possibilités de rendre *'adam* par "néant", "non-être", "non-existence", "non-manifestation", "non-réalité", etc., sont impliquées par le contenu même des textes qui nous viennent de l'école akbarienne. Il ne s'agit pas pour nous d'appliquer artificiellement les termes techniques de la métaphysique guénonienne à ceux de la métaphysique akbarienne pour les faire coïncider de force. Nous trouvons au contraire, dans le recours à la terminologie mise au point par René Guénon, une possibilité de comprendre plus facilement et plus clairement les subtilités de la doctrine d'Ibn 'Arabî, subtilités et précisions que saisira plus aisément un oriental familiarisé avec le discours du Maître. Ces différentes possibilités de traduction de *wujûd* et de *'adam* permettent, on l'a vu, de prendre en compte plusieurs perspectives : celle de la création *ex nihilo*, celle de la "création"

79 - Ces "absences" et ces "présences" peuvent être identifiées avec les états de conscience que les "choses" et les êtres ont de chaque état, ainsi que le montre l'Émir dans de nombreux *mawâqif* ; on a là un thème fréquent dans certaines doctrines orientales.

80 - Selon l'expression du Shaykh al-Akbar, reprise à l'occasion par l'Émir, « *'adam al-'adam wujûd* », « la négation du néant est Réalité ; la négation du Non-Être est Être ; la négation de la Non-Existence est Existence ».

81 - C'est la notion de *wajh khâçç*, la "face propre" de toutes choses, dans son sens le plus élevé, qui rend compte de cette perspective dans la doctrine akbarienne.

in principio, celle de l'Identité suprême[82] ; quant aux êtres que nous sommes, ils sont envisagés alors dans tous leurs degrés, soit comme néant, soit comme pure réalité, ou comme des réalités intermédiaires entre ces deux extrêmes.

Cette pluralité de possibilités de conceptions contenue dans la forme unique de la première phrase des *Futûhât al-Makkiyyah*, que nous avons rappelée ci-dessus, est une preuve du caractère exceptionnel de l'inspiration du Shaykh al-Akbar, Sceau de la Sainteté Muhammadienne, « héritier parfait »[83] du Prophète qui a reçu "les Sommes des Paroles".

82 - Il faudra une autre occasion pour revenir sur ce sujet et montrer comment toutes ces perspectives *inspirées* peuvent être conciliées.
83 - *Al-wârith al-kâmil* (*Kitâb al-Mawâqif*, I, p. 270).

Émîr 'Abd Al-Qâdir Al-Jazâ'irî

Le Livre des Haltes

Kitâb al-Mawâqif

Tome II

Haltes 20 à 66.

HALTE 20
Le Livre et la Tradition, critères dans le domaine initiatique

J'ai demandé à Dieu qu'Il mette à ma disposition une lumière intuitive me permettant de connaître ce que je devais prendre ou laisser. Il me répondit sur le champ : « Tout cela se trouve dans le Livre et la Tradition prophétique ». Je pris conscience alors de Sa Parole – qu'Il soit exalté ! – : « Vous sont déjà venus de la part d'Allâh une lumière et un Livre explicite par lequel Allâh guide ceux qui, conformément à Sa Satisfaction, suivent les voies de la Paix. Il les fait sortir des ténèbres vers la lumière, par Sa Permission, et les guide dans une Voie droite » (Cor. 5, 15-16).

Je compris alors qu'il n'y a nulle lumière qu'on ne puisse autant désirer que celle de l'orthodoxie déterminée par le Livre et la Tradition, pour la pratique desquels Il a garanti – qu'Il soit exalté ! – la délivrance. Il ne l'a pas garantie, par contre, à celui qui agit en se fiant à une ouverture spirituelle personnelle. C'est pourquoi notre maître, Abû al-Hassan ash-Shâdhilî a dit : « Je n'accepte pas un événement spirituel qui m'arrive avant de le juger selon deux critères d'orthodoxie : le Livre et la Tradition prophétique »[1].

1 - Ibn 'Arabî (*Futûhât*, III, p. 56) rapporte deux paroles célèbres de Junayd : « Notre science est intimement liée (*muqayyad*) au Livre et à la Tradition prophétique » (*muqayyad* peut être traduit par "encadrée", "limitée", "asservie", "enchaînée") ; « Toute ouverture spirituelle (*fath*) en faveur de laquelle le Livre et la Tradition ne témoignent pas est nulle et non avenue ».

Le collier de la Loi sacrée demeure au cou du connaissant et de celui qui a des dévoilements spirituels, tant qu'il reste dans la demeure de l'imposition légale[2].

2 - Cette dernière phrase peut s'entendre de différentes manières. Il peut y avoir ici une allusion aux états paradisiaques, dans l'au-delà, mais aussi à certaines exceptions de la Loi applicables en ce monde aux êtres qui ne sont pas considérés comme responsables de leurs actes. L'être qui n'a pas atteint l'âge de raison, le vieillard qui n'est plus maître de son mental, celui qui a perdu la raison, sont les cas les plus évidents. Le spirituel subjugué par un état peut entrer dans la dernière catégorie.

HALTE 21
L'attestation de foi de Pharaon

A propos des magiciens de Pharaon, Il a dit – qu'Il soit exalté ! – : « Ils déclarèrent : "Nous croyons en le Seigneur des Mondes, le Seigneur de Moïse et d'Aaron" ! » (Cor. 7, 121-122). Dans le Coran, par ailleurs, Il rapporte – qu'Il soit exalté ! – les paroles suivantes de Pharaon : « J'ai cru qu'il n'y a pas de dieu sauf Celui en qui ont cru les Fils d'Israël, et je suis d'entre les soumis » (Cor. 10, 90).

Les magiciens, dans leur profession de foi, ont ajouté Moïse et Aaron, sans s'en tenir seulement au Seigneur des Mondes, car on exigeait d'eux la confirmation de la mission de Moïse et d'Aaron, qui apportaient des obligations et des interdictions s'ajoutant à l'attestation de l'Unité. Lorsque quelqu'un, en effet, est concerné par la mission d'un Envoyé, quel qu'il soit, l'attestation de l'Unité n'est pas à elle seule efficace, si elle n'est pas accompagnée de la foi en la mission de l'Envoyé et l'obéissance à celui-ci. Il lui est certes demandé de proclamer cette Unité lorsque l'Envoyé lui dit : « Proclame l'Unité », mais il ne s'agit pas ici d'une simple reconnaissance de l'Unité absolue.

En mentionnant Moïse et Aaron, les magiciens confirment les missions d'Envoyés de ceux-là tout en incluant la proclamation de l'Unité. Cette dernière, dans ce cas, revient à les suivre tous les deux et à se conformer à eux pour ce qui concerne la doctrine de l'Unité et le reste. Mentionner Moïse et Aaron revient implicitement pour eux à dire : « Nous ajoutons foi en le Seigneur des Mondes à cause de l'ordre de Moïse et d'Aaron ». C'est en cela qu'ils trouvent leur salut. En effet, la reconnaissance de l'Unité divine dépouillée de la foi en un Envoyé ne sert qu'à celui que les circonstances n'ont pas placé sous

la dépendance d'un Envoyé, comme Zayd ibn 'Amrû ibn Nufayl et ses semblables[1].

Du même ordre est la parole de Pharaon : « J'ai cru qu'il n'y a pas de dieu sauf Celui en qui ont cru les Fils d'Israël, et je suis d'entre les soumis » (Cor. 10, 90). Ces derniers désignent en fait Moïse, Aaron et ceux qui les suivaient[2].

Il s'agit là d'une proclamation de l'Unité divine, d'une reconnaissance de la Mission d'Envoyés de Moïse et d'Aaron, incluant une soumission à ce qu'ils ont apporté. Ce ne fut pas la foi du désespoir, car Pharaon avait été témoin du miracle accompli par Allâh – qu'Il soit exalté ! – en faveur de Moïse, et avait vu directement comment la Puissance de Dieu avait asséché la mer. Il ne désespéra pas d'obtenir pour lui-même le même miracle en croyant en Moïse et Aaron, et Allâh – qu'Il soit exalté ! – énonce clairement que Pharaon eut une foi parfaite, puisqu'Il dit dans le Coran : « Maintenant, alors que tu étais rebelle avant » (Cor. 10, 91). Il ne lui reprocha qu'une chose : c'est d'avoir tardé à le croire.

La rébellion de Pharaon, en fait, ne tenait pas à une méconnaissance de la mission de Moïse et de sa véracité ; son désaveu venait

1 - Il s'agit de ces *Hunafâ'* (sing. *Hanîf*) qui avaient conscience de la doctrine de l'Unité par une tendance innée, et qui ne se satisfaisaient pas de ce que leur offraient les possibilités traditionnelles de leur environnement, tel Quss ibn Sâ'idah al-Iyâdî, un poète originaire d'Iyâd (Bas-Euphrate). Le Prophète l'aurait rencontré à 'Ukâz alors qu'il prêchait du haut de sa chamelle (pour certains, l'ajout de *Quss* à son nom pourrait avoir une relation avec *qass*, *qasîs* ou *qissîs* qui désignent un prêtre, un pâtre à l'origine). « Zayd ibn 'Amrû (ou 'Amr) ibn Nufayl ne mangeait pas la viande des animaux offerts aux idoles et, ne trouvant ni dans le christianisme ni dans le judaïsme ce qu'il cherchait, disait : "Ô Dieu, si je savais quelle manière d'adoration Te plaît, je m'y conformerais, mais je ne la connais pas", puis il se prosternait sur ses paumes. » Le Prophète se référait aussi parfois aux vers de Labîd et de Umayyah ibn Abî as-Salt sur la doctrine de l'Unité (Les citations et informations précédentes sont tirées de Muhammad Hamidullah, *Le Prophète de l'Islam, sa vie, son œuvre*, t. 1, p. 81, Paris, 1979). Ibn 'Arabî (*Futûhât*, II, pp. 33 et 473 ; III, p. 378) revient à plusieurs reprises sur cette parole du Prophète : « Le vers le plus vrai prononcé chez les Arabes n'est-il pas celui de Labîd : *"Toute chose excepté (khalâ) Allâh n'est-elle pas vaine (bâtil)"* ? ».

2 - L'Émir donne cette précision car le mot traduit par "soumis" est "*muslim*", qui s'applique dans le Coran à une catégorie spirituelle générale, et non de manière restrictive aux seuls musulmans "historiques". Le terme *muslim* est susceptible d'être envisagé à différents degrés (cf. René Guénon, *Le Symbolisme de la Croix*, ch. 25 ; al-Qâshânî, *Commentaire de la Fâtihah*, trad. Michel Vâlsan, *Études Traditionnelles*, 1963, n° 376, p. 92. L'occasion sera donnée de revenir sur le sujet).

seulement de la haute opinion qu'il avait de lui-même, alors que dans son for intérieur il savait[3]. D'ailleurs, à propos de Pharaon et de son peuple, Il déclare – qu'Il soit exalté ! – : « Ils les nièrent (Nos signes) injustement et par orgueil, alors qu'ils les avaient reconnus avec certitude » (Cor. 27,14).

L'argument le plus fort qu'oppose celui qui affirme, contre nous, que la foi de Pharaon n'a pu être agréée de Dieu, est Sa Parole – qu'Il soit exalté ! – : « Et Allâh le saisit du châtiment de l'au-delà et d'ici-bas » (Cor. 79, 25). Mais, ce verset, Dieu m'a fait comprendre qu'il faut l'entendre de la manière suivante : dans la noyade furent réunis les deux châtiments pour Pharaon, de telle manière que, par la suite, il n'eut pas à subir le châtiment de l'au-delà. Cela me fut inspiré par projection directe.

Notre maître Muhyî ad-Dîn (Ibn 'Arabî) a mentionné d'autres aspects de cette question : Pharaon n'en était pas à son dernier râle, pendant lequel la foi n'est plus acceptée ; le dernier râle étant l'unique et ultime souffle expiré qui n'est plus suivi d'inspiration. Mais Pharaon eut l'occasion de prononcer beaucoup de paroles après sa profession de foi, selon ce qu'Allâh dit de lui dans le Coran, et Dieu Lui-même lui parla beaucoup[4].

---

3 - Il faut remarquer que la parole de Pharaon est une profession de foi, puisque le verbe employé est "croire", et non une attestation ou témoignage (*shahâdah*). D'autre part, ce verbe est employé à l'accompli en arabe qui a valeur de passé, « J'ai cru (ou je croyais)... », ce qui confirme l'interprétation de l'Émir.

4 - Sur la question de Pharaon, Michel Vâlsan écrit : « L'Égypte avait détenu aux temps patriarcaux le rôle de centre spirituel et d'"école prophétique" pour les traditions environnantes. Le séjour des Fils d'Israël en Égypte était normalement d'ailleurs une condition d'obédience traditionnelle et d'apprentissage spirituel. Ce sont les abus ravageurs du Pharaon de Moïse d'un côté, une certaine maturité spirituelle des Israélites d'un autre, qui déterminèrent la rupture dont fut chargé Moïse. Mais le cas de ce Pharaon même est tout autre que celui d'un simple souverain tyrannique, car initiatiquement, selon Ibn 'Arabî, il était un des *Afrâd* ; seulement il constituait un cas de *fard* monstrueusement retourné sur son moi individuel » (*L'Islam et la Fonction de René Guénon*, *op. cit.*, p. 97. Cf. aussi l'article de Denis Gril, « Le personnage coranique de Pharaon d'après l'interprétation d'Ibn 'Arabî », *Annales islamologiques*, t. 14, pp. 37-57, 1978 ; et Michel Chodkiewicz, *Écrits spirituels*, p. 33, Seuil, Paris, 1982).

Il est intéressant de constater que la *Satyayaniya Upanishad* (section 37) considère que les vœux de *sannyâsa* (de renoncement total) ont encore toute leur effectivité et les grâces qui

Si la foi du désespoir n'est pas acceptée, c'est uniquement lorsqu'elle a pour but d'éviter le châtiment d'ici-bas. « Lorsqu'ils virent Notre rigueur, ils dirent : "Nous croyons en Allâh, Lui seul, et nous mécroyons en ce pour quoi nous étions associateurs" ! Mais leur foi ne leur fut d'aucune utilité dès qu'ils virent Notre rigueur. C'est la manière d'agir qu'Allâh a toujours eu pour Ses serviteurs, et les mécréants furent perdants là-bas » (Cor. 40, 84-85)[5]. Exception est faite pour le peuple de Jonas car, lorsqu'ils crurent, Allâh – qu'Il soit exalté ! – détourna d'eux le châtiment d'ici-bas. Le verset se termine par : « Les mécréants furent perdants là-bas » (Cor. 40, 85), où "là-bas" désigne une chose lointaine, qui est en réalité le Jour de la Résurrection, et les êtres humains concernés sont ceux qui sont morts mécréants, et non ceux qui sont morts croyants. Éviter à ces derniers le châtiment d'ici-bas ne leur serait d'aucun profit, puisque Allâh – qu'Il soit exalté ! – a fait de cette épreuve un moyen de purification pour leur mécréance et leur obstination antérieures, comme c'est le cas pour l'application des peines légales en ce monde qui ne sont pas levées par le repentir.

Le Prophète, bien qu'il eût attesté du repentir d'un accusé qui était tel, dit-il, qu'il aurait pu être partagé efficacement pour tous les pécheurs de la terre, n'en appliqua pas moins la peine de la lapidation.

Comment, par ailleurs, dire que la foi du désespoir n'est jamais acceptée lorsqu'on voit l'Envoyé d'Allâh – qu'Allâh répande sur lui Sa Grâce unitive et Sa Paix ! – payer le prix du sang[6] pour les gens que tua Khâlid Ibn al-Wâlid[7]. Lorsque celui-ci arriva chez eux, ils se mirent à dire : « Nous avons changé de religion ! Nous avons changé

---

s'y rapportent, même lorsqu'ils sont prononcés au moment de l'agonie, tant que le souffle vital est encore présent dans la gorge.

5 - Le texte du *Mawqif* ne donne qu'une partie du verset 85 ; nous y avons rajouté ce qui permet d'appréhender le contexte.

6 - Il faut lire *wadâ* ("payer le prix du sang") de Ms., plutôt que *wârâ* ("cacher", "sceller") des deux éditions, qui occasionne un contresens fâcheux. Rappelons que notre traduction est faite à partir des deux éditions : *Dâr al-Yaqzah al-'arabiyyah* (Damas, 1966), *Dâr el-Houda* (Alger, 2005) réalisée par M. Abdelbaqî Meftah, et du manuscrit publié en 1996 par la Bibliothèque d'Alger, que nous signalons respectivement par Éd. 1, Éd. 2 et Ms.

7 - Grand chef de guerre, génie militaire, appelé par le Prophète "le sabre d'Allâh".

de religion ! »[8], au lieu de dire plus clairement : « Nous sommes entrés en Islam ! »[9].

Le Prophète – qu'Allâh répande sur lui Sa Grâce unitive et Sa Paix ! – demanda à Usâmah : « L'as-tu tué après qu'il eut dit l'attestation ? » Usâmah raconta : « Il ne cessa de me répéter la question, au point que je souhaitai ne pas avoir fait profession d'Islam avant ce jour-là ! »[10].

Quelqu'un demanda au Prophète : « Si un associateur, me rencontrant, m'avait frappé, coupé une main et ensuite attaché à un arbre, puis qu'il dise par la suite : "Pas de dieu sauf Allâh", aurais-je le droit de le tuer ? » Le Prophète – qu'Allâh répande sur lui Sa Grâce unitive et Sa Paix ! – lui répondit : « Si tu le tuais, tu serais au même niveau que lui avant qu'il atteste de l'Unité divine. »

Toutes ces Traditions sont authentiques, et si l'on prétend que la foi du désespoir n'est jamais acceptée, c'est que l'on n'a pas regardé cette question de près.

Quiconque connaît Dieu connaît les Siens, et quiconque connaît Dieu par les hommes s'égare dans l'erreur à propos des choses importantes. Il se peut que quelqu'un, s'arrêtant à cette Halte se dise :

---

8 - « *Çaba'nâ ! Çaba'nâ* ! ». Le verbe *çaba'a* signifie généralement "changer de religion", "apostasier". Il comporte aussi le sens particulier de "se faire Sabéen", qui ne peut être retenu dans ce contexte.

9 - L'évènement auquel il est fait référence ici est l'intervention de Khâlid Ibn al-Wâlid contre les Banû Jadhîmah. Cette affaire très compliquée a généré des avis divergents entre les compagnons du Prophète et, ensuite, entre les historiens qui l'ont relatée (cf. Ibn Ishâq, *Muhammad*, traduction, introduction et notes de 'Abdurrahmân Badawî, tome 2, pp. 364-372, Albouraq, Beyrouth, 2001). Ce sur quoi l'Émir veut insister ici, c'est que le Prophète a considéré comme valable la profession de foi des Banû Jadhîmah – puisqu'il paya le prix du sang –, alors que celle-ci eut lieu sous menace de mort et qu'elle ne fut même pas faite selon les formes.

10 - Usâmah ibn Zayd ibn Hâritha était un proche du Prophète. Lors de l'attaque des Banû Murrah, commandée par Ghâlib ibn 'Abd Allâh, Usâmah rattrapa un homme qui s'enfuyait et qui, voyant fondre la mort sur lui, attesta : « Pas de divinité sauf Allâh ». Malgré cela Usâmah le tua. Devant le Prophète, il se défendit en arguant que cette attestation n'avait été prononcée que pour échapper à une mort certaine, ce à quoi le Prophète – qu'Allâh répande sur lui Sa Grâce unitive et Sa Paix ! – répliqua : « As-tu ouvert son cœur pour savoir de source sûre s'il était sincère ou s'il mentait ? ». Usâmah regretta, au point de souhaiter ne pas avoir embrassé l'Islam avant ce jour, ce qui lui aurait évité cette situation terrible (cf. Ibn Ishâq, *op. cit.*, tome 2, p. 548, et Mahmoud Hussein, *As-Sîra*, tome 2, pp. 506-508).

« Cette question ne me concerne en rien ! » Je ne l'ai mentionnée que pour qu'il prenne conscience de l'ampleur de la Miséricorde d'Allâh – qu'Il soit exalté ! – ; qu'il ne désespère pas, qu'il ne perde pas courage, qu'il pense du bien de Dieu, et Dieu sera selon ce qu'il pense de Lui ![11]

11 - Selon les termes du hadîth *qudsî* très connu qui fera l'objet du *Mawqif* 38.

HALTE 22
La séance avec Allâh

Une Tradition avérée rapporte qu'Il a dit – qu'Il soit exalté ! – : « Je suis en séance[1] avec celui qui M'invoque… »

L'emploi, dans cet énoncé, du pronom personnel affixe *Anâ* (Moi, Je), et du pronom personnel *(n)î*[2] (Me, M') suffixé au verbe, prouve que cette séance a lieu avec l'Essence. En effet, la séance "essentielle" "avec" Dieu ne peut se produire que si on Le mentionne avec les Noms de l'Essence comme *Allâh, al-Huwa* (le Soi, Lui), *al-Haqq* (le Vrai, la Vérité), *al-Ahad* (l'Un absolu), et les Noms sous forme de pronoms personnels.

Lorsque l'invocateur Le mentionne par les Noms de qualités ou d'actes, et qu'il vise intentionnellement un effet correspondant au sens impliqué par ces Noms, Dieu ne sera en séance "avec" lui que selon ce sens spécial, et non selon l'Essence.

De même, si l'invocateur utilise le Nom *Allâh*, mais en ayant implicitement en vue un des sens contenus dans ce Nom – qui englobe tous les sens de tous les Noms divins – en disant, par exemple : « Ô Allâh, pourvois-moi en biens ! », ou : « Ô, Allâh guéris-moi ! », il ne sera en "séance" qu'avec les Noms correspondants, c'est-à-dire le "Pourvoyeur" ou le "Guérisseur".

Tout Nom divin de qualité ou d'acte a deux aspects : par l'un il se réfère à l'Essence, et par l'autre il se réfère au sens particulier de

1 - *Jalîs*, de la racine *J.L.S.*, "être assis", peut être rendu aussi par "compagnon", "ami".

2 - Le pronom est *î* ; le *n* qui le précède est appelé "*nûn* de conservation ou de protection", car il permet de prononcer cette voyelle longue *î* sans qu'elle soit éliminée par la proximité d'autres lettres qui l'assimileraient d'une manière ou d'une autre.

ce Nom. Ainsi donc, par le premier aspect il est identique à l'Essence – et par conséquent à tous les Noms, sa qualité recouvrant tous les Noms – et, par contre, par le second aspect, il se différencie de l'Essence et de tous les autres Noms[3]. C'est en ce dernier sens qu'il faut comprendre Sa Parole – qu'Il soit exalté ! – : « Le Jour où Nous rassemblerons ceux qui craignent pieusement auprès du Tout-Miséricordieux, comme en ambassade » (Cor. 19, 85).

Dans la mesure où celui qui craignait pieusement n'était pas, en ce monde, en "séance" avec le Tout-Miséricordieux, il était avec l'un des Noms de Majesté, comme le Vengeur, le Réducteur, le Violent dans le châtiment, etc. De fait, la "séance" avec les Noms de Majesté exclut la "séance" avec les Noms de Beauté, comme le Tout-Miséricordieux, etc., et c'est pourquoi il était porté à la pieuse crainte. Aussi Allâh – qu'Il soit exalté ! – le récompense-t-Il en le rassemblant avec le groupe délégué auprès du Tout-Miséricordieux, pour qu'il lui soit fait miséricorde, qu'il soit honoré et rempli de grâce[4].

Le grand connaissant Abû Yazîd al-Bistâmî saisit ce sens lorsqu'il entendit quelqu'un réciter : « Le Jour où Nous rassemblerons ceux qui craignent pieusement auprès du Tout-Miséricordieux, comme en ambassade ». Il s'exclama alors : « Quelle chose étonnante ! Comment son compagnon de séance peut-il être rassemblé auprès de Lui ? » ; ce à quoi l'Imâm des connaissants, Muhyî ad-Dîn (Ibn 'Arabî) ajouta : « Ce qui étonne n'est pas une telle Parole d'Allâh, mais plutôt la parole d'Abû Yazîd ! » Et la Perfection est à Allâh ![5]

Pour toutes ces raisons, nous disons que quiconque est rassemblé auprès du Tout-Miséricordieux est sûr de sa délivrance, ce qui n'est pas le cas de celui qui est rassemblé auprès d'Allâh – qu'Il soit

3 - Cf. *Futûhât*, I, p. 210. Ibn 'Arabî, comme le fait souvent l'Émîr par ailleurs, étend la notion de *dhikr* au-delà de la seule concentration sur un Nom divin, puisqu'il applique la Tradition qui fait l'objet de cette Halte à la récitation du Coran considéré comme *Dhikr* d'après le Texte sacré lui-même (cf. Cor. 15, 9, et 43, 44 ; *Futûhât*, I, p. 421, et Halte 37), et à tout acte ou abstention d'acte par obéissance à Allâh – qu'Il soit exalté ! – (cf. *Futûhât*, I, p. 713).

4 - Cf. *Futûhât*, II, p. 87.

5 - Le Shaykh al-Akbar revient à plusieurs reprises sur cette question (*Futûhât*, I, pp. 210 et 511 ; III, pp. 212-213).

exalté ! – selon Sa Parole : « Craignez pieusement Allâh, Celui auprès duquel vous serez rassemblés ! » (Cor. 5, 96). Un tel être, en effet, se trouve entre la peur et l'espoir dans la mesure où le Nom Allâh – qu'Il soit exalté ! – comprend en synthèse tous les sens inhérents aux Noms de Majesté et de Beauté, si bien que le convoqué peut se trouver en face des Noms de Beauté comme il peut se trouver en face des Noms de Vengeance. On ne dit pas cela du Nom le Tout-Miséricordieux.

Il est vrai, toutefois, qu'Il a dit aussi – qu'Il soit exalté ! – que tous les Noms appartiennent au Tout-Miséricordieux par Sa Parole : « Dis : "Appelez *Allâh* ou appelez *Ar-Rahmân* (Le Tout-Miséricordieux), quel que soit ce par quoi vous L'appelez, à Lui sont les plus Beaux Noms" » (Cor. 17, 110). Mais on doit comprendre que tous les Noms qui Lui appartiennent et viennent de Lui, englobés qu'ils sont par Lui et sous Son Emprise, ne sont apparus que par la détente de Son Souffle, qui est la Miséricorde même. Le pouvoir et l'autorité sur tous les autres Noms Lui reviennent sous ce rapport[6].

Il a dit aussi – qu'Il soit exalté ! – : « Et avertis ceux qui craignent d'être rassemblés auprès de leur Seigneur » (Cor. 6, 51). Les êtres concernés par ce verset sont inquiets d'être rassemblés en présence de la Seigneurie qui, elle aussi, synthétise des Noms contradictoires[7], et ils ne savent pas en face de quel Nom ils se trouveront. Si chacun savait qu'il sera "rassemblé" auprès de son Seigneur particulier, il n'aurait aucune crainte, car Celui-ci était déjà avec lui en ce bas monde. Tout être soumis à un Seigneur particulier est nécessairement agréé par celui-ci, puisque sa condition est d'être au service de ce Seigneur particulier, dont la fonction n'a de raison d'être que par la présence de ce serviteur : ce Seigneur ne peut qu'être satisfait de Son serviteur, quelle que soit la manière dont Il se présente Lui-même, comme "Celui qui

---

6 - « Le Nom *Allâh* est général (*'âmm*), alors que le Nom *Ar-Rahmân* est particulier (*khâçç*). Je veux dire par là que Son Nom *Ar-Rahmân* s'applique uniquement aux Perfections divines, alors que Son Nom *Allâh* comprend tout le divin et le créé » ('Abd al-Karîm al-Jîlî, *Al-Insân al-Kâmil*, ch. 3, 2e section).

7 - *Ar-Rabb* synthétise tous les Noms de Dieu en relation avec les êtres manifestés (cf. 'Abd al-Karîm al-Jîlî, *op. cit.*, ch. 8).

égare", "Celui qui guide", "Celui qui restaure de force" ou "Celui qui pardonne tout"[8].

Cet enseignement seigneurial (énoncé au début de cette Halte) ne va pas de soi selon le discours commun, tant que les intelligences voilées le reçoivent sans explication ; et ces intelligences ne l'acceptent qu'après une certaine interprétation. Il ne se présente donc pas directement selon sa nature et sa réalité profondes. Sinon Dieu aurait pu dire : « Que celui qui M'invoque ne s'imagine pas qu'il est autre que Moi, car Je suis simultanément l'invocateur, l'invocation et l'invoqué ! ».

La sagesse qui a présidé à la formulation de cet enseignement est dans la possibilité qui est offerte aux commentateurs de l'interpréter. S'il en avait été autrement, et qu'il fût exposé clairement et de manière catégorique par Dieu, tel qu'il est en soi, ils auraient été incapables de l'interpréter et l'auraient refusé. Combien de Traditions ont-elles été rejetées par les exotéristes incapables de les interpréter ! D'après eux, en effet, on doit abandonner une Tradition qui est qualifiée d'"irrationnelle" et semble impossible à interpréter, tant qu'on ne peut faire coïncider les exigences de la raison avec ce qu'implique cette Tradition. Ceux-là font de leur raison un critère auquel doivent se plier le Livre et la Tradition ; c'est la dernière des choses que doivent faire les théologiens à propos des versets dits "ambigus" et de certaines Traditions décrivant Dieu. Nous nous réfugions en Allâh – qu'Il soit exalté ! – contre l'ignorance qui prend la forme de la science ! Il eût mieux valu, pour celui qui se conduit ainsi, se contenter de croire à ces données ambiguës comme le font les gens du commun, et comme l'ont fait nos pieux prédécesseurs, se conformant ainsi à la Volonté d'Allâh – qu'Il soit exalté ! – et à celle de Son Envoyé !

---

8 - Dans cette perspective, très présente dans les textes akbariens, le Seigneur particulier et le serviteur ne sont que les deux aspects, non manifesté et manifesté, d'une réalité unique. Au point de vue initiatique, ce Seigneur est considéré comme « la porte la plus proche de nous » menant à la Divinité (cf. le *Livre du Nom de Majesté "Allâh"* d'Ibn 'Arabî, trad. Michel Vâlsan, *Études Traditionnelles*, n° 269, p. 208).

Le premier à élargir le champ de l'interprétation fut Abû al-Hasan al-Ash'arî[9], mais il n'en fit pas un élément de la religion ou un credo : ce furent les hérétiques sectaires et les innovateurs qui le poussèrent à recourir à cette méthode, car ils tirèrent argument du Livre et de la Tradition pour établir leur innovation. Aussi Al-Ash'arî les réfuta-t-il en employant leur propre langage et en retournant leurs flèches contre eux. C'est pourquoi il a dit dans son livre *L'Explicitation*[10] – la dernière de ses œuvres – que sa doctrine concernant les "ambigus" était conforme à celle de l'Imâm de la Tradition Ahmad ibn Hanbal[11].

9 - Abû al-Hasan 'Alî ibn Ismâ'îl (260-324/873-935). Il développa sa méthode théologique pour réfuter les thèses mu'tazilites. Sa doctrine finit par prévaloir.

10 - *Al-Ibânah 'an Uçûl ad-Diyânah, L'Explicitation des Fondements des Religions.*

11 - Ahmad ibn Hanbal (164-241/780-855), auteur d'un recueil de Traditions, le *Musnad*, est à l'origine de l'école juridique hanbalite.

HALTE 23
Comment Dieu Se manifeste-t-Il ?

Il a dit – qu'Il soit exalté ! – : « Il est le Premier, le Dernier, l'Extérieur et l'Intérieur » (Cor. 57, 3)[1].

Sache que Dieu est Celui qui Se manifeste par ces formes diverses et limitées, phénomènes illusoires n'ayant d'existence et de réalité propre que dans les organes de connaissance sensoriels humains[2]. Si tu prends un bâton dont l'extrémité est de braise et que tu décris avec, dans l'espace, des cercles rapides, tu ne perçois, à coup sûr, qu'un cercle de feu. Si tu lui imprimes un mouvement rectiligne, tu verras un trait droit de feu ; tes sens et ta faculté imaginative n'auront aucun doute à ce propos. Cependant, ton intelligence et ta science jugeront qu'il n'y a là qu'un brandon au bout d'un bâton[3]. Tout ce que tu perçois sur terre et au ciel est de même nature ; il n'y a là que l'Ordre divin existenciateur, synthèse des qualités divines, qui s'extériorise dans les formes : « Et Notre Ordre n'est qu'une unique (Parole ou fois), comme un clin d'œil » (Cor. 54, 50)[4].

1 - Cf. *Mawqif* 15, pp. 141-143 du tome I de notre traduction.

2 - Il y a adéquation entre la "qualité" de la faculté qui perçoit et la "qualité" de la réalité perçue, cette dernière étant d'autant plus "vraie" que la faculté de connaissance est plus universelle.

3 - Cette image du brandon est souvent reprise dans les doctrines qui veulent suggérer la perception illusoire de l'homme non réalisé. On la trouve dans les commentaires de Gaudapâda sur la *Mândûkya Upanishad* dans des termes quasi identiques à ceux de l'Émîr (cf. *Karikâ* 4, 47-51 ; cette quatrième partie est d'ailleurs sous-titrée : *Alâtashânti*, « L'extinction du brandon ».

4 - "Parole" ou "fois" n'est pas dans le texte révélé. En arabe, le nom "Ordre" (*Amr*) est masculin, or l'adjectif "unique" (*wâhidah*) qui suit est au féminin ; c'est pourquoi des commentateurs estiment que ce dernier veut dire « une unique fois » (*marratun wâhidatun*, *marratun* étant féminin ; cf. Al-Qurtubî, *Al-Jâmi'*, vol. 17, p. 149). D'autres pensent qu'il

Ces formes diverses et limitées ne sont autres que les prédispositions possibles établies immuablement dans la Science divine, et qui n'ont jamais senti – et ne sentiront jamais – le parfum de l'existence. On les appelle "essences immuables"[5], "réalités essentielles"[6] chez les soufis, et "quiddités"[7] chez les théologiens.

Dieu, qui est l'Ordre manifesté par ces formes et reste en Soi absolu, non conditionné par ces réceptacles formels, et dont la réalité est appelée ici "Ordre existenciateur", ne Se manifeste que selon ce que comporte la prédisposition et ce que requiert ce prototype immuable, comme états et aptitudes dans sa préexistence principielle éternelle ; états et aptitudes qui peuvent être la foi ou l'incroyance, l'obéissance ou la désobéissance, la science ou l'ignorance, la pureté ou la corruption, la beauté ou la laideur, et autres choses contenues dans les paroles, actes, convictions ou attributs.

Celui qui a une telle contemplation, lorsqu'une parole ou un acte venant d'une de ces formes l'afflige, ne dit pas : « Ceci est vrai et je mérite ce qui vient de cette forme ! » ; il fait seulement retour sur lui-même : « Mieux : l'homme a la clairvoyance intérieure sur lui-même » (Cor. 75, 14). Car si l'agent, ou celui qui s'exprime, est bien Dieu derrière le voile de ces formes, Il n'agit et ne parle que d'après ce que requiert l'essence immuable que ces formes extérieures expriment, tout comme les formes apparaissant dans le miroir ne font qu'exprimer les individus placés en face.

---

faut comprendre « une Parole », « un Verbe unique » (*kalimatun wâhidatun*, *kalimatun* étant aussi féminin ; cf. Ismâ'îl Haqqî, *Tafsîr Rûh al-Bayân*, Dâr al-Fikr, vol. 9, p. 284).

5 - *Al-a'yân ath-thâbitah* ; d'autres traductions sont possibles ("prototypes immuables", "sources principielles", "principes immuables", "heccéités éternelles", etc.) en raison de la polysémie du terme *'ayn*, singulier de *a'yân*, ("œil", "source", "essence d'une chose", "détermination personnelle ou individuelle", "identité", etc.). Cette notion fort importante, puisqu'elle indique ce que sont les êtres et les choses *in divinis*, nécessiterait une étude plus complète, complémentaire des développements que nous avons présentés sur les notions de *wujûd* et *'adam* au début de ce volume.

6 - *Al-haqâ'iq*, pluriel de *al-haqîqah*, la vérité profonde d'une chose, sa réalité divine dans son essence.

7 - *Al-mâhiyyât*, pluriel de *mâhiyyah*, formé à partir de *mâ*, "ce que", et qui désigne "ce de quoi" est faite une chose dans sa substance propre.

L'Ordre d'Allâh, qui est l'Être s'épanchant sur les êtres créés, est Celui qui Se manifeste, c'est-à-dire le monde attestable ; Il englobe toutes choses. Les choses "créées", elles, sont, en réalité, ce qui est caché ; elles restent invisibles, mais ce qui est caché exerce à jamais son autorité sur ce qui est apparent, comme le fait l'invisible sur le visible. Les dispositions des essences immuables "déterminent" donc l'Être de Dieu qui apparaît selon ce qu'impliquent leurs réalités essentielles, de sorte qu'Il n'apparaît que d'après ces dispositions, quelles qu'elles soient, imparfaites ou parfaites. Ces dispositions cependant ne sont rien en elles-mêmes, puisqu'elles ne sont que relations et accidents, alors que Lui, dans cette apparition, reste dans Sa Perfection, sans qu'il y ait là localisation, union de deux essences ou mélange[8].

C'est à cause de cela que Dieu a « l'argument décisif » à l'encontre de la créature : « Et ton Seigneur n'est injuste envers personne » (Cor. 18, 49), car chaque être, par ce que requièrent ses prédispositions, demande à Dieu de Se manifester selon les statuts de son prototype et tout ce qu'il comporte. Cette prédisposition, d'ailleurs, n'est pas "subie" ou imposée de l'extérieur, par un acte divin qui donnerait, cette fois, l'argument décisif à la créature[9]. Il y a là des ténèbres profondes dans lesquelles on raccourcit le pas et dans lesquelles s'égare l'oiseau *qatâ*[10].

8 - On a dans ce dernier passage un excellent exemple de l'impossibilité de systématiser les notions, puisqu'on se trouve face à une perspective inhabituelle ; le plus souvent l'homme conçoit, en effet, que la manifestation est "extérieure" et Dieu "Intérieur", point de vue tout à fait justifiable sous un certain rapport. Mais il faut tenir compte ici du fait que l'Extérieur est un Nom divin, et qu'Il recouvre plus que ce que notre expérience conditionnée considère comme étant l'"extérieur".

9 - Pour bien saisir ce point de vue, on se reportera au chapitre 13 de *La Grande Triade* de René Guénon où l'auteur montre comment, à un certain point de vue, « c'est l'être qui, par sa propre nature, détermine lui-même les conditions de sa manifestation. »

10 - Sorte de colombe, ou de perdrix, selon les auteurs ; son nom viendrait soit de son cri *qatqatah*, soit de sa démarche, car les dérivés de la racine *qatâ* désignent le fait d'avoir une démarche lourde ou de progresser à petits pas, rapidement ou lentement. Appliqué à l'homme, le verbe augmenté *iqtawtâ* signifie "tourner en rond". L'Émîr suggère qu'il aborde, dans ce dernier paragraphe, un sujet extrêmement délicat, qu'il faut envisager avec prudence : celui du rapport de la Volonté suprême de Dieu avec la responsabilité des êtres, compte tenu de leurs prédispositions et de l'origine de ces dernières. Nous aurons l'occasion de revenir plus en détail sur cette question qui est traitée sous différents aspects, parfois apparemment contradictoires, par Ibn 'Arabî et son école. Nous dirons seulement ici qu'il faut éviter, pour toutes sortes de raisons, de se reposer sur un seul point de vue en négligeant les autres.

HALTE 24
Pas de dieu sauf Allâh

Il a dit – qu'Il soit exalté ! – : « Sache qu'il n'y a pas de dieu[1] sauf Allâh » (Cor. 47, 19).

Cela signifie qu'aucun aspect de Dieu apparaissant dans les supports de manifestation n'a, en fait, de réalité propre et ne mérite l'adoration, la soumission et la qualification par les attributs divins, sauf l'Essence exprimée par le Nom *Allâh*.

La raison en est que la Réalité appelée *Allâh* est unique à tous points de vue, mais, malgré Son caractère unique, Elle Se manifeste sans fin à travers les formes. Dans chacune de ces formes, cette Réalité a une "face propre"[2] tenant à cette forme. Elle est donc unique et multiple à la fois : unique selon Sa réalité essentielle, multiple quant à Ses autodéterminations[3] et Ses supports de manifestation. Bien que la Réalité essentielle d'Allâh – qu'Il soit exalté ! – Se manifeste sans fin, dans Sa perfection, à travers les réceptacles manifestés, Elle n'est pas pour autant sujette à la division ou au partage. Cette Réalité a

---

1 - Les termes français "dieu" et "divinité" (pour traduire *ilâh*) proviennent d'une racine qui désigne ce qui brille, la lumière (ils sont proches d'ailleurs de l'arabe *diyâ'* qui a la même signification) ; ils ne correspondent que dans leurs sens dérivés à *ilâh*, car ce dernier signifie plutôt "chose digne d'être adorée", "qui plonge dans la perplexité ou la stupéfaction".

2 - Cf. tome I, notes du poème 9, ainsi que les notes 4, p. 94, et 6, p. 99.

3 - *Ta'ayyunât*, sing. *ta'ayyun*. Ce terme, fréquent chez les maîtres de l'école akbarienne, exprime l'idée selon laquelle la Réalité suprême Se détermine, et apparaît "autre" qu'Elle-même sans l'aide d'autre que Soi. Chez René Guénon, la première auto-détermination est celle de l'Être universel. Celle-ci « n'est que la plus universelle de toutes les affirmations définies, donc conditionnées ; et cette première détermination, préalable à toute manifestation et à toute particularisation (y compris la polarisation en "essence" et "substance" qui est la première dualité et, comme telle, le point de départ de toute multiplicité), contient en principe toutes les autres déterminations ou affirmations distinctives » (*Les états multiples de l'être*, ch. V).

donc en tout support de manifestation une “face propre” – c’est-à-dire une essence – mais, parmi toutes ces “faces” apparaissant dans ces réceptacles, nulle ne mérite l’adoration si ce n’est l’Essence appelée *Allâh*, car une autre “face”, même s’il y a identité essentielle entre le Soi divin et elle, n’est pas appelée *Allâh*. En effet, lorsqu’Il Se manifeste – qu’Il soit exalté ! – par ces formes, Il les désigne par des noms indiquant qu’elles sont autres que Lui et différentes de Lui, noms comme : “homme”, “ange”, “trône”, “sphère”, “soleil”, “astres”, etc. C’est pourquoi, réprimandant les adorateurs d’idoles, Il dit – qu’Il soit exalté ! – : « Nommez-les donc ! » (Cor. 13, 33). S’ils les avaient nommées, ils n’auraient pu les appeler que “pierre”, “arbre”, etc., sans jamais pouvoir les appeler *Allâh*.

Quiconque adore autre chose que ce qui est appelé *Allâh* est voilé, même si la réalité essentielle de la chose adorée est identique à la Réalité essentielle nommée *Allâh*. N’atteint Dieu que l’adorateur de l’Essence nommée *Allâh*, le Mystère absolu, sans forme, dont on ne connaît que des aspects lorsqu’Elle Se qualifie par la Fonction de Divinité. En dehors de cela, tout ce que les théologiens exotéristes considèrent comme connaissance de l’Essence est plus près de l’ignorance que de la connaissance.

Le commentaire de ce verset met en avant l’exception par la particule *illâ*, “sauf” (“excepté”, “hormis”, “si ce n’est”). C’est comme si nous disions : « Pas d’homme si ce n’est Zayd », niant par là même la qualité d’homme pour tout autre homme – bien qu’elle lui soit nécessairement inhérente –, tout en affirmant cette qualité pour une seule personne nommée Zayd.

L’exégèse habituelle du verset pose problème quant à la manière de concevoir l’exception (par *illâ*), ce qui a occasionné beaucoup de tumulte et de divergences, au point que certains savants exotéristes en sont venus à considérer que l’exception, dans cette sainte formule, constituait une catégorie en soi, indépendante des catégories habituelles de l’exception.

Ceux qui adorent quoi que ce soit en dehors (en dessous) d’Allâh – qu’Il soit exalté ! – ne visent, dans leur adoration, que des sup-

ports de manifestation dans lesquels ils “limitent” Dieu ; ils n’adorent donc pas véritablement Dieu qui Se manifeste par ces formes multiples. Ceux-là sont des égarés qui égarent.

HALTE 25
Voyage initiatique ?

Dans les *Sentences de sagesse* (*Al-Hikam*) d'Ibn 'Atâ Allâh, il est dit : « N'était l'arène des âmes[1], le voyage initiatique des itinérants ne pourrait se réaliser. »

Dans le voyage, envisagé dans un sens symbolique et spirituel, se produisent des hésitations, des montées, des descentes. Ce sont ces aspects de l'âme que l'on appelle ici "arènes", c'est-à-dire de vastes domaines d'évolution. Ce voyage s'effectue par des ruptures des liens de l'âme, par une transformation de ses attributs, l'effacement de ses traces et de ses habitudes[2].

L'âme est une réalité unique. Cependant elle est multiple si l'on considère la pluralité de ses attributs et la différenciation des modalités inhérentes à ses prédispositions. Elle peut "inciter sans cesse" (au mal), "se blâmer", "être inspirée", "pacifiée"[3].

« Le voyage des itinérants ne pourrait se réaliser », dans le sens où il ne saurait y avoir de rapport "voyage-voyageur", puisqu'il n'y a là rien de sensible dans lequel ce dernier pourrait voyager, et rien non

---

1 - *Mayâdîn an-nufûs* ; *maydân* est une lice, un hippodrome, un champ de courses. Cette "Sentence" est citée par Paul Nwyia, *Ibn 'Atâ' Allâh et la naissance de la confrérie shâdhilite*, pp. 180-181, Dâr el Machreq éd., Beyrouth, 1972.

2 - Les "traces" ou "effets" sont les conséquences subtiles de toutes les activités produites par l'être manifesté, et imprégnées en lui. On peut étendre cette notion au-delà de l'état d'existence actuelle. Ce que l'Émîr a en vue ici est identique à ce que les hindous appellent l'épuisement du *karma* par réduction des *vâsanâ-s* (mémoire et émotions latentes, impressions d'une sensation antérieure, etc.) et transformation des *samskâra-s*, celle « opérée dans les éléments subtils de l'individualité » (Guénon, *Aperçus sur l'Initiation*, ch. 23)

3 - Ces termes représentent la classification habituelle des principaux états ou tendances de l'âme. Ils sont tous tirés de versets coraniques (respectivement : 12, 53 ; 75, 2 ; 91, 8 ; 89, 27).

plus à traverser. Il ne s'agit ici que d'une progression spirituelle dans ces espaces intelligibles que sont les âmes, à l'intérieur desquelles l'itinérant voyage, et qu'il doit traverser. Cette progression consiste à transformer les attributs bestiaux de l'âme en attributs divins, dans le sens où l'initié les maîtrise au point de mettre tout caractère à la place qui lui convient en lui attribuant sa fonction adéquate[4].

Quant à l'effacement des attributs, dans le sens d'une disparition totale, cela n'arrive pas réellement, car s'ils étaient éliminés, l'âme elle-même serait immédiatement anéantie.

Qu'on ne s'imagine donc pas que l'itinérant vers Allâh parcourt un trajet sensible, et que l'arrivée à Allâh est d'ordre sensible. Il s'agirait là d'une conception fausse, résultat d'une pure ignorance. Comment pourrait-on imaginer qu'il faille voyager pour arriver à Celui qui est « plus proche (de l'homme) que sa propre veine jugulaire » (Cor. 50, 16), et qui Se trouve être son « Compagnon intime de séance »[5] ? Il n'y a aucun intervalle entre toi et Lui que tu doives franchir et éliminer pour arriver au but.

Parler de "voyage" vers Allâh – qu'Il soit exalté ! – ne peut se faire que métaphoriquement et, sous ce rapport, on peut dire de l'itinérant parcourant les "espaces" de l'âme, franchissant ces obstacles spirituels pour arriver finalement à la Science d'Allâh, qu'il a "voyagé vers Allâh".

Mais notre Seigneur est tel qu'on ne peut dire réellement que quelqu'un a "voyagé vers Lui" et est "arrivé à Lui", car Il est plus près de toi que ta propre âme qui s'imagine être radicalement différente d'Allâh, et croit qu'elle "voyage" vers Lui et "arrive" à Lui.

---

4 - Le fait d'« attribuer à chaque chose le nom et le rang qui lui conviennent normalement » (Guénon, *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, « Avant-Propos »), ou de « mettre chaque chose à sa place » (Ibn 'Arabî, *Futûhât*, II, 230), sont deux définitions de la Sagesse.

5 - Cf. Halte 22.

HALTE 26
Excellence de l'orientation rituelle

Il a dit – qu'Il soit exalté ! – : « Tourne ta face en direction de la Mosquée sacrée ; où que vous soyez, tournez vos faces vers elle » (Cor. 2, 144).

Il y a une sagesse dans cet ordre qui restreint l'orientation dans la prière alors que, par ailleurs, Il déclare – qu'Il soit exalté ! – : « Où que vous vous tourniez, là est la Face d'Allâh » (Cor. 2, 115). Sa Face, c'est Son Essence.

Bien que la restriction soit, dans le premier verset cité, une sorte de "conditionnement" quant à l'objet adoré, qui semble ne pas pouvoir se manifester en dehors de la *qiblah*, et bien qu'il puisse y avoir une ressemblance extérieure avec le culte des idoles, puisque l'orientation dans la prière et les tournées rituelles se font manifestement par rapport à la Ka'bah faite de pierres, si Dieu n'avait pas précisé cet ordre, et s'Il avait laissé le choix à ceux qui font la prière, cela aurait amené une dispersion et une désorientation, un tel voulant prier dans telle direction, un autre dans une autre, et ainsi de suite. Il y aurait eu ainsi dissolution de l'harmonie : la communauté aurait été désordonnée, ainsi que les fondements de la religion qui reposent sur l'union et la concorde[1].

La perplexité des connaissants aurait été absolue, l'absence de restriction étant plus grande, car les connaissants savent que la manifestation de Dieu a lieu en tout support et toute forme, sous un rapport spécial, et que les lieux de manifestations sont préférables à ce qui

1 - Dans *Futûhât*, III, p. 161, Ibn 'Arabî insiste sur le fait que l'ordre donné dans le premier verset ne s'applique qu'à la prière, car en dehors d'elle le second verset garde sa raison d'être.

n'est pas déterminé pour accueillir la Présence divine. Le connaissant recherche spécialement la contemplation et l'orientation en fonction du réceptacle où la Réalité Se manifeste le mieux et à Son plus haut degré. Or, il n'y a pas de "lieu" où la Réalité de Dieu Se manifeste mieux que dans l'Homme Universel de chaque époque[2]. Si donc l'ordre d'orientation n'était pas déterminé, le connaissant ne s'orienterait que vers l'Homme Universel, alors qu'il ignore où il est, et sa perplexité serait à son comble !

2 - Il s'agit du "Pôle".

HALTE 27
Rire et pleurer

Il a dit – qu'Il soit exalté ! – : « Et, en vérité, c'est Lui qui fait rire et c'est Lui qui fait pleurer » (Cor. 53, 43).

J'étais concentré dans l'invocation, dans ma retraite, quand Dieu me ravit au monde et à moi-même, et j'entendis une voix dire : « En vérité, Allâh – qu'Il soit exalté ! – ne nous fait rire et pleurer en ce bas monde que pour nous faire rire dans l'au-delà ». Je pris cela comme une consolation et une bonne nouvelle.

Les états de celui qui chemine sur la voie spirituelle changent sans cesse : il est parfois contracté, parfois détendu ; tantôt il rit, tantôt il pleure, et cela en vertu de deux modes de contemplation.

Dans le premier cas[1], il contemple le voile par lequel Allâh – qu'Il soit exalté ! – le protège et Sa bonté parfaite à son égard. Il voit qu'ayant adoré Allâh, voyagé vers Lui en quête de la présence de Sa proximité, en ayant la meilleure idée possible de son Seigneur[2], Celui-ci lui fera miséricorde, relèvera le voile protecteur, Se fera connaître à lui par sa propre âme[3], et le fera siéger dans l'assemblée de la Satisfaction, en compagnie des Bien-aimés favorisés par la proximité et la grâce. Cette contemplation entraîne félicité, rire et détente.

1 - Correspondant à : « C'est Lui qui fait rire » du verset cité.

2 - Allusion à un hadîth qui est commenté à la Halte 38.

3 - Allusion au hadîth : « Quiconque connaît son âme (ou se connaît soi-même) connaît son Seigneur ».

Dans le deuxième cas[4], lorsqu'il médite sur sa situation actuelle, il contemple ses manques à l'égard d'Allâh – qu'Il soit exalté ! – dans les convenances, l'obéissance aux ordres, les remerciements pour les grâces. Il constate qu'il est loin de l'état des Bien-aimés, que les voiles séparateurs s'accumulent, que son âme et sa passion prennent le dessus, et que l'amour de ce bas monde, les désirs, ont subjugué son cœur. La contemplation de toutes ces choses entraîne contraction, tristesse, lamentations, et plus encore la disparition de l'Esprit pour qui avait une aspiration élevée, mais une âme humaine.

Celui qui parcourt la voie n'échappe jamais à ces deux états, et jamais ne lui apparaît, de la part de Dieu, le signe de la Satisfaction – c'est-à-dire le pur "rire" – tant qu'il reste dans ces deux contemplations[5].

Lorsqu'Allâh – qu'Il soit exalté ! – veut lui faire miséricorde, Il lui montre le signe de Sa Satisfaction en retirant le voile, Il Se fait connaître à lui, Il le revêt d'une robe d'honneur, le comblant de toutes sortes de grâces, car il est dans l'habitude du roi, lorsqu'il sourit à quelqu'un, de lui faire tous les honneurs.

L'expression « en ce bas monde »[6] se rapporte à la condition la plus proche du voyageur spirituel qui débute dans la voie, car le mot *dunyâ* ("monde d'ici-bas", "bas monde") est tiré de *dunuww* signifiant "proximité", puisque ce monde est plus proche de lui que l'au-delà. Cet "au-delà", ce "monde ultime"[7] désigne, quant à lui, la condition du voyageur orienté vers Dieu quand Allâh – qu'Il soit exalté ! – lui fait miséricorde, infuse Sa Satisfaction en lui, retire son voile. Cette condition est finale et ultime, au regard de sa condition de départ, et n'est appelée *âkhirah* ("finale", "fin ultime", "extrémité") que par rapport à ce proche monde d'ici-bas.

---

4 - Correspondant à : « Il fait pleurer » du verset cité.

5 - Il reste la possibilité de cas exceptionnels : Ibn 'Arabî raconte avoir fréquenté deux spirituels dont l'un riait sans cesse et l'autre pleurait sans cesse (*Futûhât*, II, p. 187). Il commente par ailleurs une parole célèbre d'Abû Yazîd al-Bistâmî : « J'ai ri un temps et j'ai pleuré un temps et, aujourd'hui, je ne ris pas et je ne pleure pas » (*Futûhât*, II, p. 558).

6 - Il s'agit de ce qu'a entendu l'Émîr dans sa contemplation, relaté au début du *Mawqif.*

7 - *Al-Akhirah*, même remarque que dans la note précédente.

HALTE 28
Science et Paroles de Dieu sont illimitées

Il a dit – qu'Il soit exalté ! – : « Dis : "Si la mer servait d'encre pour les Paroles de ton Seigneur, la mer s'épuiserait avant que ne s'épuisent les Paroles de ton Seigneur, même si Nous rajoutions une même (mer d'encre)" » (Cor. 18, 109).

Le commun des exégètes estime que les "Paroles" sont toutes les possibilités de manifestation, car la Puissance divine concerne tous les possibles qui sont inépuisables.

Selon moi, par les "Paroles" en question il est fait allusion aux paroles au sens propre du terme, à ce qui concerne « l'acte de parler ». En effet, Dieu est Celui qui parle de derrière le "mur" de toute forme à laquelle la locution puisse être rapportée, puisqu'Il est la "langue" de tout locuteur, son ouïe, sa vue, comme la Tradition avérée le rapporte[1].

Il est, en fait, la réalité de tout locuteur, et la parole, comme toutes les facultés, dépend de la réalité du sujet parlant. La Parole réelle Lui appartient, alors qu'elle n'appartient à "autre" que Lui qu'au sens figuré. Tous ces êtres "parlants", au sens figuré, s'expriment sans fin car, après être passés en ce monde, ils iront dans l'autre monde qui n'a pas de fin, et ils parleront sans limite.

Leur discours n'est que le Discours d'Allâh, et il n'a pas de fin car il n'entre pas totalement dans l'existence – ce qui le limiterait –, et il n'est donc pas circonscrit[2]. Ce n'est pas le cas de la mer qui, elle, est

---

1 - Cf. plus loin la Halte 31.

2 - Ibn 'Arabî écrit : « Les Paroles d'Allâh – qu'Il soit exalté ! – ne sont autres que les formes des possibles qui n'ont pas de fin, et ce qui n'a pas de fin ne peut s'épuiser, pas plus

limitée par son appartenance à l'existence manifestée, comme tout ce qui participe à l'existence. Si la mer limitée était de l'encre pour les Paroles illimitées de mon Seigneur, elle se tarirait et s'épuiserait avant que ne se tarissent les Paroles de mon Seigneur qui, elles, n'ont pas de fin, « même si nous rajoutions une même quantité d'encre ». Même s'il était rajouté sans cesse de l'encre à cette mer, elle se tarirait avant que ne s'épuisent les Paroles sans fin de mon Seigneur.

Son Discours, de plus, dépend de Sa Science[3]. Il lui est, au fond, identique. Et c'est par rapport à cette science que se multiplient Ses Noms en fonction de la diversité de Ses manifestations. Ainsi, lorsqu'on rapporte Sa Science à la demande de l'opprimé, on L'appelle "Celui qui entend". Si on la rapporte à la vision de toutes choses, on L'appelle "Celui qui voit". Enfin, s'Il répand une science sur le cœur d'un de Ses Serviteurs, on l'appelle "Celui qui parle", etc. Comme les objets de Sa Science sont illimités, Sa Parole correspondante est illimitée.

---

que l'existence manifestée ne saurait Le limiter. En effet, sous le rapport de leur permanence principielle, les choses sont inépuisables, car les "trésors" principiels sont illimités » (*Futûhât*, IV, p. 166).

3 - Le Shaykh al-Akbar, appliquant le terme "paroles" à la fonction prophétique, en rapport avec la Science divine, explique : « La prophétie (générale non légiférante) se maintiendra jusqu'au jour de la Résurrection, alors que la prophétie légiférante s'est interrompue, car cette dernière n'est qu'un aspect de la prophétie générale. Il est exclu, en effet, que la fonction d'enseignement d'Allâh – qu'Il soit exalté ! – puisse s'interrompre alors que Ses Enseignements viennent du Nom divin Le Savant ; si cela était le cas, le Savant n'aurait plus de raison d'être (textuellement : « n'aurait plus de nourriture lui permettant de se sustenter ») » (*Futûhât* II, p. 90). Il continue plus loin en considérant la parole sous l'aspect du Verbe existenciateur : « Allâh – qu'Il soit exalté ! – nous a fait savoir qu'il n'est aucune chose dont Il veuille l'existenciation sans qu'Il lui dise "Sois !" ; c'est en cela que consistent les "Paroles d'Allâh – qu'Il soit exalté ! –" qui ne cessent point ».

HALTE 29
Puissance de l'Imagination

J'étais entre sommeil et veille lorsqu'il me fut dit : « Les hommes pensent que, lorsqu'ils dorment, ils sont dans un état imaginaire qui n'a pas de réalité, alors qu'à l'état de veille ils sont dans l'existence réelle. Comment leur faire comprendre que, dans les deux états, ils sont dans l'imaginaire irréel ? ». En fait, lorsqu'ils dorment, ils sont dans l'imagination subjective, alors qu'à l'état de veille, ils sont dans l'imagination objective. Mais il s'agit d'une seule et même imagination, puisque l'imagination subjective n'est qu'une manifestation particulière de l'imagination objective[1]. L'imagination n'est ni réelle ni irréelle ; elle ne peut ni être niée ni affirmée, et tout ce qui peut être saisi par un quelconque moyen de connaissance dans l'existence, participe de cette équivocité. Dans la vraie Réalité, il n'y a rien de sûr si ce n'est Allâh – qu'Il soit exalté ! – : les esprits et les corps sont entièrement imagination[2].

---

1 - Le monde de l'imagination subjective (*al-khayâl al-muttaçil*) est ce qui est perçu par l'homme, ou d'autres êtres, par un sens interne, et qui dépend du sujet qui perçoit. L'imagination objective (*al-khayâl al-munfaçil*) n'a pas son origine dans le sujet qui perçoit ; elle lui est donc "extérieure", tout en étant l'origine de la première et, fondamentalement, de même nature. Ibn 'Arabî transpose aussi cette notion au degré universel de l'Imagination absolue (*al-Khayâl al-mutlaq*). Ce sujet complexe de l'imagination tient d'ailleurs une grande place dans sa doctrine et celle de son école. 'Abd al-Karîm al-Jîlî y a consacré un chapitre remarquable dans son *Al-Insân al-Kâmil*, et l'Émîr y revient souvent.

2 - On ne peut pas ne pas faire ici le rapport avec la doctrine de *Mâyâ* de l'*Adwaita Vêdânta* tant l'exposition de l'Émîr coïncide jusque dans les termes avec cette dernière.

HALTE 30
Qui es-tu ? Qui suis-Je ? [1]

Dieu – qu'Il soit exalté ! – me demanda : « Sais-tu qui tu es ? » Je Lui répondis : « Oui ! Je suis le non existant se manifestant par Ta manifestation, la ténèbre illuminée par Ta lumière ». Il continua : « Tu sais ! Reste dans cet état et garde-toi de prétendre à ce que tu n'as pas ! Car le dépôt de confiance doit être restitué et l'emprunt rendu[2]. Le nom de "possible contingent" t'est appliqué depuis toujours et à jamais ! »

Puis Il me demanda : « Sais-tu qui tu es ? » Je lui répondis : « Oui ! Je suis Dieu réellement, créature par façon de parler. Au point de vue de la méthode spirituelle, je suis le possible contingent, mais je suis obligatoirement la forme du nécessaire. Le nom de "Dieu" me revient fondamentalement, alors que celui de "créature" n'est qu'un emprunt permettant de me distinguer. »

Il me dit : « Occulte ce symbole et laisse le mur tomber pour cacher le trésor[3], afin que ne puisse l'extraire que celui qui a exténué son âme, et vu de ses propres yeux son tombeau ![4] »

Puis Dieu me dit : « Qu'est-ce que tu es ? » Je répondis : « En vérité, il y a deux réalités en moi : sous le rapport où je suis Toi, je suis l'Éternel sans commencement dont la réalité est nécessaire, je suis l'Évident en Soi, et je proviens d'une implication de Ton Essence.

1 - Le sujet traité ici trouvera un complément dans la Halte 74.

2 - Allusion à Cor. 33, 72. Le dépôt est ici l'être ou la réalité "prêtés" à la chose qui "veut" se manifester.

3 - Allusion à Khidr et Mûsâ (Cor. 18, 77). Voir l'"Avant-propos" de l'Émîr dans le tome I.

4 - Allusion à la mort initiatique.

Mon aspect éternel vient de l'éternité de Ta Science et de Tes Attributs. Sous le rapport où je suis moi, je suis néant qui n'a jamais senti le parfum de l'existence, être adventice qui, dans sa contingence, est vacuité. Tant que je suis présent par Toi et à Toi, j'ai une réalité, mais dès que je T'occulte en prenant conscience de moi-même, je suis l'existencié vide de réalité. »

Il me dit ensuite : « Qui suis-Je ? » Je Lui répondis : « Tu es la Réalité nécessaire par Soi à qui est réservée la Perfection de l'Essence et des Attributs. Mieux, Tu transcendes la Perfection des Attributs par la Perfection de l'Essence ! Tu es donc le Parfait sous tous rapports, transcendant tout ce qui est concevable. »

Il répondit : « Tu ne Me connais pas ». Je répondis, sans craindre d'être irrespectueux : « Tu es Celui avec lequel toute créature contingente est sous un rapport de similitude ; Tu es le Seigneur-serviteur, la proximité-éloignement, l'Unique-multiple, le Sublime-humble, le Riche-pauvre, l'Adorateur-adoré, le Contemplant-contemplé. Tu es la synthèse des opposés et des incompatibles, car Tu es le Manifesté-caché, le Nomade-sédentaire, le Semeur-cultivateur, le Moqueur qui use de stratagème et se rétracte. Tu es Dieu, je suis Dieu ; Tu es créature, je suis créature. Tu n'es pas Dieu et je ne suis pas Dieu, pas plus que Tu n'es créature et moi créature. »

Il m'arrêta : « Cela suffit de ta part. Tu Me connais, mais occulte-Moi au regard de celui qui ne Me connaît pas ! La Seigneurie a un secret qui, s'il était divulgué, l'anéantirait. Et la servitude a un secret qui, s'il était dévoilé, la rendrait vaine. Loue-Nous selon ce que Nous t'avons fait connaître à Notre sujet, car tu ne Nous connais que par Nous. Nous sommes le Seul à donner la connaissance à Notre propos »[5].

---

5 - Ce *mawqif* assez court est une véritable synthèse métaphysique et initiatique. Au point de vue métaphysique, il répond à la question essentielle : qu'est-ce qui est réel ? Sous le rapport initiatique, il éclaire la question du statut de l'être réalisé.

HALTE 31
L'extinction parfaite

Un passage d'une Tradition sainte retenue par Al-Bukhârî et Muslim énonce : « Et Mon serviteur ne cesse de se rapprocher de Moi par les œuvres surérogatoires jusqu'à ce que Je l'aime, et lorsque Je l'aime, Je suis son ouïe par laquelle il entend, sa vue par laquelle il voit... »

Il s'agit là d'un degré éminent, bien que son détenteur soit encore imparfait. Il se perçoit, en effet, comme doué d'une essence et d'un moi personnel, existants par eux-mêmes, et dont Dieu serait les attributs tels que l'ouïe, la vue, la main, le pied. Il considère donc qu'il possède une réalité propre, stable, qui agirait "par" Dieu. Supérieur et plus parfait est celui qui, au contraire, perçoit ses attributs comme faisant partie des Attributs de Dieu, de sorte qu'ils sont l'Ouïe, la Vue, la Parole, etc., de Dieu même. Cependant, à un tel être, même s'il est plus parfait que le cas précédent, il manque encore quelque chose, car son essence particulière n'a pas complètement disparue.

Est donc supérieur à ces deux derniers cas celui qui est parvenu à l'extinction et à l'effacement, car il est retourné à l'absolu, après être passé par le conditionné, et il ne lui reste ni nom, ni essence personnelle, ni trace formelle. C'est lui qu'on interpelle par : « À qui est la Royauté en ce Jour ? » (Cor. 40, 16), et par : « Est-ce que tu perçois un seul d'entre eux, ou est-ce que tu entends leur bruit ? » (Cor. 19, 98).

Dans cette extinction se produit la vision véritable, puisqu'il n'y a que par la vision directe de Dieu que l'on puisse s'abstraire de la vision du monde et de soi. Alors, instantanément, le voyant et le vu sont Un unique, la multiplicité n'étant qu'un point de vue relatif.

Excepté cela, tout ce que l'on nomme "vision" ne l'est que par façon de parler.

Parmi les itinérants, certains arrivent à l'extinction et l'effacement avant tout rapprochement progressif par les œuvres surérogatoires et obligatoires ; il s'agit des itinérants qui subissent l'attraction directe providentielle.

Lorsqu'Il dit « Je suis son ouïe », il y a une indication subtile sur le fait, qu'en réalité, Dieu est Celui qui entend et l'Ouïe, le Parlant et la Parole, car il ne se peut que Dieu soit un attribut rapporté à l'individualité du serviteur contingent, car Il est Essence et non attribut, et l'Essence, par définition, ne subsiste pas par une autre essence.

L'énoncé de cette Tradition est donc différent de ce que l'on peut en comprendre. Au premier abord, on pense que la réalité personnelle du serviteur est affirmée et établie définitivement, alors qu'il faut comprendre que cette réalité personnelle est, en fait, niée et résorbée, et qu'il n'y a que Dieu, Essence et Attribut, Se manifestant par les modalités de l'essence du serviteur subsistant, immuable, dans la Science divine et le non manifesté. Le serviteur est non manifesté depuis toujours, pour toujours. Il n'est que l'expression de modalités non manifestées par lesquelles Dieu seul Se manifeste, sans localisation, ni identification de deux essences comme le pense l'aveugle. Il ne s'agit pas non plus d'interprétation (*ta'wîl*), comme le pensent les rationalistes. Dieu Se nomme Lui-même "serviteur" dans cette manifestation et dans ce degré, alors qu'Il est le Transcendant, le Sage, et « Il ne sera pas questionné sur ce qu'Il fait » (Cor. 21, 23).

Sa Parole – qu'Il soit exalté ! – : « Je suis son ouïe » prouve qu'Il entend et voit en Personne, et l'on ne doit pas comprendre, lorsqu'Il affirme « Je suis son ouïe, etc. » qu'Il n'était pas cela et qu'Il le devient à un moment donné. Il veut seulement dire, dans cette Tradition, que pour celui qui s'est rapproché par les œuvres surérogatoires, les voiles sont retirés, et qu'il contemple la Réalité telle qu'elle est dans ce degré et ce mode de manifestation. Et au-dessus de cet état d'extinction, il y en a encore d'autres, comme nous l'avons dit précédemment.

Dieu parle donc à partir de toi, car Il est ta langue. Il est Celui qui entend, puisqu'Il entend ton discours ; Il est Celui qui parle et entend à partir de tout parlant entendant. Sous l'allusion de ce propos seigneurial, se cachent des océans exubérants qui laissent ahuries les intelligences qui en reviennent, comme les ânes effarouchés fuyant devant le lion.

HALTE 32
La demande et la prédisposition

Il a dit – qu'Il soit exalté ! – : « Et Mon serviteur te questionne à Mon sujet. Et bien, en vérité, Je suis proche ; Je réponds à la demande du demandeur lorsqu'il Me demande » (Cor. 2, 186).

Sache que Dieu ne donne à personne ce qu'il demande oralement si cette demande n'est pas en affinité avec ce qu'implique sa prédisposition. Si ce qu'exige cette prédisposition fondamentale est contraire à ce que demande sa langue, Il ne donnera rien d'autre – qu'Il soit exalté ! – que ce qu'implique cette prédisposition, quel que soit le demandeur et quelle que soit la chose demandée. Ainsi, le goudron aurait beau demander à être blanc, Dieu n'accèdera pas à sa requête, car sa prédisposition exige au contraire qu'il soit noir. De même, si le bout de coton demandait à être noir, Dieu n'accéderait pas à sa requête puisque sa nature exige, au contraire, qu'il soit blanc.

Il se peut donc que l'homme soit prédisposé à formuler une demande sans qu'il soit prédisposé pour autant à voir cette demande exaucée. Si quelqu'un demande à Dieu une chose quelconque, et qu'Il ne la lui octroie pas, ce n'est que parce que sa prédisposition est en contradiction avec cela, et qu'il n'a pas en lui la prédisposition pour recevoir l'objet de sa demande. C'est la seule raison, car Dieu est trop élevé pour refuser à quelqu'un quelque chose par avarice.

Ce noble verset, bien qu'il se présente littéralement avec un sens absolu, est toutefois conditionné par ce qu'implique la prédisposition de chacun et ce qu'elle demande. Le pivot de cette affaire est, en fait, la prédisposition à recevoir quelque chose, qu'il y ait demande ou non.

Les prédispositions éternelles n'ont pas de causes extérieures à elles-mêmes : elles résultent directement de l'Effluve essentiel sanctissime[1]. Dieu est Sage ; Il ne donne à personne quoi que ce soit n'étant pas exigé par la prédisposition de cet être, prédisposition qui le rend apte à recevoir ce don.

Si un roi décidait de distribuer son arsenal aux lettrés, ou sa bibliothèque aux soldats, uniquement parce que ceux-ci et ceux-là le demandent, il ne ferait pas preuve de sagesse, car le lettré n'est pas prédisposé au maniement des armes et à la guerre, même s'il le veut, et le soldat n'est pas disposé à comprendre les livres, même s'il en fait la demande. Et Allâh est Très Savant et Très Sage[2].

---

1 - Cf. précédemment Haltes 8 et 23. L'Effluve essentiel sanctissime (*al-Fayd al-aqdas al-dhâtî*) est le passage du Non-Être à l'Être pur ; c'est-à-dire, en langage du *Taçawwuf*, le “passage” de *al-Ahadiyyah* à *al-Wâhidiyyah*. L'Effluve sacré (*al-Fayd al-muqaddas*) est le “passage” de l'Être pur à l'Existence. Dans le Non-Être, toutes les relations sont abolies, dont celle de causalité et, par ailleurs, il n'y a, du point de vue des êtres manifestés, aucune commune mesure entre l'Existence et son Principe, c'est pourquoi ces “passages” n'en sont que par façon de parler (cf. notre « Introduction » dans le présent volume). Au point de vue initiatique, qui, rappelons-le, envisage les choses dans le sens inverse de celui de leur production, ces “passages” sont des “intégrations” ou des “réintégrations” (cf. René Guénon, *Les Principes du calcul infinitésimal*, ch. 12).

2 - Une grande partie du chapitre des *Fuçûs al-Hikam* d'Ibn 'Arabî consacré à Shîth traite du sujet de ce *Mawqif* (cf. *Le Livre des Chatons des Sagesses*, trad. Charles-André Gilis, t. 1, pp. 73-111, Albouraq, Beyrouth, 1997 ; voir aussi *Futûhât*, IV, p. 177).

HALTE 33
Tout a une raison d'être dans la formulation de la Révélation

Une fois, j'étais dans la Mosquée sacrée de La Mecque, et j'entendis le muezzin qui, du minaret, récitait Sa Parole – qu'Il soit exalté ! – : « En vérité, il n'y a rien qui soit caché à Allâh dans la terre et dans le ciel ! » (Cor. 3, 5).

Je m'étonnai que cette information soit communiquée à l'Envoyé d'Allâh – qu'Allâh répande sur lui Sa Grâce unitive et Sa Paix ! – précédée d'une particule d'insistance *inna* ("certes", "en vérité", "vraiment"). Dieu m'apprit, par "projection" directe, qu'un tel discours visait à informer le commun des gens ignorants de Dieu. Les savants, eux, Le connaissent – qu'Il soit exalté ! – comme Essence de toutes choses dans la terre et dans le ciel ; comment pourrait-il donc y avoir quelque chose qui Lui soit caché dans la terre et dans le ciel ? Sa propre Essence pourrait-elle Lui être cachée ? C'est comme s'Il avait voulu dire, par ce verset : « Je connais Ma propre Essence, rien de Mon Essence ne M'est caché ». Il serait inutile de dire cela aux connaissants comme s'ils ne le savaient pas déjà, et Dieu est trop élevé pour qu'on puisse dire qu'Il S'exprime inutilement. C'est pourquoi Il montre que cette information concerne les négateurs, ou ceux qui doutent, en insistant par « certes », « en vérité », qui ne peut concerner l'Envoyé et ses héritiers qui, eux, n'ont jamais été sujets au doute, et encore moins portés à la négation.

HALTE 34
L'Essence et Ses supports de manifestation

Il a dit – qu'Il soit exalté ! – : « Et tourne ton visage en direction de la Mosquée sacrée ! » (Cor. 2, 144).

Sache qu'il n'est de réalité que la Réalité de l'Unique Dieu, ce que l'on appelle "monde" et "créatures" n'étant que des aspects par lesquels Il Se manifeste, de la première créature à la dernière. Dieu sans la créature ne Se manifeste pas, et la créature sans Dieu ne saurait être qualifiée de réelle.

La Réalité de Dieu est unique et homogène ; elle n'est soumise ni à la multiplicité, ni à l'altérité ; elle ne peut être ni circonscrite ni limitée, et la multiplicité des êtres et des supports de manifestation ne peut la conditionner. Ses supports de manifestation sont, eux, par contre, multiples, différenciés, circonscrits et conditionnés.

S'Il Se manifeste sous la forme de la science dans un réceptacle dont la science est le statut, celui-ci est alors appelé "savant". S'Il Se manifeste dans un réceptacle par l'ignorance, ce dernier sera appelé "ignorant". S'Il Se manifeste dans un réceptacle par la force contraignante, celui-ci est appelé "contraignant", conformément à la nature de sa prédisposition. S'Il Se manifeste dans un réceptacle par l'humilité, ce dernier est appelé "humble", "contraint", en vertu de sa prédisposition. S'Il Se manifeste dans un réceptacle comme adoré, ce dernier sera appelé "adoré" en vertu de sa prédisposition. S'Il Se manifeste dans un réceptacle comme adorateur, celui-ci sera appelé "adorateur", en vertu de sa prédisposition.

Dieu ne peut être connu que par la synthèse des contraires[1]. Il est Celui qui synthétise tous les contraires de l'univers ; mieux encore : Il est les contraires mêmes[2]. Il n'apparaît dans aucune forme sans que cela ne soit conforme à la nature de la prédisposition de celle-ci, en relation avec les états principiels de son essence immuable, dans la Science divine et dans l'état de non-manifestation.

Dieu apparaît dans la forme de la Ka'bah sous la forme relative à l'adoration, alors qu'Il est l'Adoré véritable, même s'il semble que, selon les apparences sensibles, ce soit la Ka'bah qui soit l'objet d'adoration. Il est aussi l'Adorateur, même si, selon les formes sensibles et selon la raison, l'adoration provient de la forme muhammadienne. Dieu Se nomme Lui-même "Adorateur" dans un réceptacle, puisqu'Il Se manifeste dans ce dernier par la qualité de l'adorateur. Par ailleurs, Il Se nomme Lui-même "Adoré", lorsqu'Il Se manifeste par la qualité de l'adoré.

Lorsqu'Il est nommé "créature", il ne s'agit que de Lui, sous l'un de Ses Noms se manifestant sous ce mode et sous cette forme. Les Noms, cependant, n'ont pas de réalité en soi et leur manifestation, en réalité, n'est que la manifestation de l'Essence S'"infusant" dans tout créé, sans qu'il y ait "infusion" véritable. Simplement, cette Essence est considérée ici comme "intérieure", à cause de l'apparition de la multiplicité dans les Noms, et l'Unité pure exige de rester l'aspect "intérieur"[3] des Noms. Ainsi, l'Essence reste "intérieure" quand Elle S'"extériorise".

---

1 - Sur la "station divine", qui « réunit les contrastes et les antinomies », et qui correspond à cette connaissance, cf. René Guénon, *Le Symbolisme de la Croix*, chap. 7.

2 - Ibn 'Arabî cite à plusieurs reprises la phrase d'Abû Sa'îd al-Kharrâz qui a dit : « J'ai connu Allâh par Sa réunion des contraires. » Son compagnon Tâj ad-Dîn al-Akhlâtî, l'entendant « citer cette parole répliqua : "Plutôt Il est les Contraires mêmes (*bal Huwa aynu-d-diddayn*)". Notre compagnon avait raison car la formule employée par Al-Kharrâz pourrait faire croire qu'il y a autre chose qui ne soit pas les Contraires mêmes, et qui comporterait seulement les Contraires, or la chose ne serait pas en elle-même exacte : Il est les Contraires mêmes, car il n'y a rien en dehors de cela : l'Apparent est le Caché même, comme Il est aussi le Premier et le Dernier, et le Premier est le Dernier même, comme Il est aussi l'Apparent et le Caché » (*Futûhât*, chap. 198, § 50, trad. Michel Vâlsan, *Études Traditionnelles*, juin 1952, p. 185, n. 1).

3 - *Butûn* selon Ms. que nous suivons.

On rapporte que le Shaykh al-Akbar aurait dit que la Ka'bah, en tant que lieu de manifestation de Dieu, était supérieure, dans la même perspective, à Muhammad. S'il a vraiment dit cela, il avait en vue ce que nous avons dit des lieux de manifestation considérés comme "adorateur" et "adoré", ce dont il ne faut pas, d'ailleurs, conclure à la supériorité définitive de la Ka'bah ; cela n'est pas conforme à la doctrine du Shaykh et des connaissants.

HALTE 35
L'Essence et la Fonction de Divinité

Il a dit – qu'Il soit exalté ! – : « Et sache qu'il n'y a pas de divinité sauf Allâh ! » (Cor. 47, 19).

Dieu a seulement ordonné à Ses serviteurs de connaître le degré fonctionnel de Son Essence, qui n'est autre que Sa Fonction de Divinité. Il ne leur a pas ordonné de connaître Son Essence qui, en Soi, est Mystère absolu et Réalité pure ; Il leur a même interdit de rechercher cela en disant : « Allâh vous met en garde au sujet de Lui-même ! » (Cor. 3, 28 et 3, 30). Dans le même sens le Prophète – qu'Allâh répande sur lui Sa Grâce unitive et Sa Paix ! – a déclaré : « Méditez sur les bienfaits d'Allâh, et ne méditez pas sur Son Essence ! »

Allâh – qu'Il soit exalté ! – n'a donc ordonné à Son Envoyé que de connaître le degré de la Fonction de Divinité, qui est celui où l'Essence assume une fonction, et où apparaissent les Attributs divins, car les effets ne reviennent qu'aux Attributs, même si ces derniers n'ont pas de réalité propre, puisqu'ils ne sont que des degrés relatifs qu'assume l'Essence. La connaissance de l'effet amène à la connaissance de sa cause. Comme on dit : « Le crottin de chameau indique le chameau. »

L'Essence, considérée en Soi, ne peut être saisie ni par les sens, ni par l'intellect (ou la raison), ni par dévoilement, contrairement au cas où Elle est considérée comme assumant la Fonction de Divinité car, dans cette condition, Elle peut être saisie par les sens, l'intellect (ou la raison), et le dévoilement.

Les théologiens, à propos de l'attestation rationnelle de l'Unité, ont embrouillé la question, plongé la raison dans la perplexité ; ils

piétinent comme des aveugles dans une nuit ténébreuse. S'ils veulent parler de l'Essence pure, on ne peut rien en dire en mode négatif ou en mode positif. S'ils veulent parler du degré fonctionnel de l'Essence, qui est la Fonction de Divinité, celle-ci n'accepte aucune restriction, aucune limitation, aucun conditionnement. De l'Essence pure, on ne peut avoir ni expérience ni description ; Elle ne peut être nommée et n'a ni fonction ni représentation. Quiconque tente de L'exprimer reste muet, quiconque tente de La voir est ébloui. Rien ne peut Lui imposer un statut car Sa Réalité changerait et deviendrait conditionnée. Or, les réalités essentielles ne peuvent être sujettes au changement.

La Fonction de Divinité, Elle, est à la fois absolue et conditionnée car Elle unit les opposés. Elle est absolue dans la mesure où Ses manifestations sont innombrables et illimitées ; on ne peut exclure pour Elle aucune autodétermination ou manifestation à travers les formes sensibles, intelligibles, imaginales, aucune modification dans les formes. On ne peut nier qu'Elle "descende", "vienne", "S'empresse", qu'Elle "ait faim", "soif", soit "malade"[1], ou réunisse les opposés – comme le fait d'être Premier, Dernier, Intérieur, Extérieur –, qu'Elle soit présente dans la septième terre ou installée sur le Trône, qu'Elle Se trouve en tout lieu, avec toute créature, qu'Elle prenne toute âme en charge, et ainsi de suite pour toutes ces qualifications qui sont rapportées par le Livre et la Tradition.

Le fait qu'Elle apparaisse "conditionnée" tient à Son "extériorisation" dans tout support de manifestation, et à Son autodétermination dans tout réceptacle limité. Aucune chose et aucune détermination ne se produit sans venir d'Elle. Cependant, en même temps qu'Elle S'autodétermine et Se conditionne dans les réceptacles manifestés, Elle demeure absolue ; Son conditionnement est identique à Son absoluité. Si Elle n'était pas absolue, Elle n'apparaîtrait pas dans les supports de manifestation illimités, bien qu'Elle reste seule et sans parties. Aucun statut, de quelque manière que ce soit, ne peut s'appliquer au degré absolu et on ne peut, à propos du degré de Son

1 - Références à des passages coraniques ou à des hadîths.

conditionnement, rien rejeter de ce qui a été apporté par les Livres sacrés, les paroles des Envoyés, et ce qu'ils ont permis de dire à ce sujet, ou des choses du même ordre.

Lorsque quelqu'un, quel qu'il soit, enferme Dieu dans une conception particulière et refuse tout ce qui sort de cette conception, il ignore Allâh, et cela spécialement lorsqu'il donne un caractère absolu à la limitation, comme le font les théologiens.

En tant qu'Essence, il n'y a aucun opposé qui puisse L'exclure ou Le contrarier, aucun semblable qui puisse Lui être comparé et Le côtoyer.

Lorsqu'on constate que les théologiens, à propos de Dieu, affirment qu'Il n'est ni comme ci ni comme ça, on ne sait jamais s'ils parlent du degré de l'Essence pure dans Son Mystère absolu – dont on ne peut connaître que des aspects et expressions relatifs –, ou s'ils parlent du degré universel fonctionnel de l'Essence, qui joue le rôle de Divinité, et que les Livres révélés, les Envoyés et les Missionnés nous décrivent avec Ses attributs contraires, englobant toutes sortes d'incompatibles, assumant toutes Ses autodéterminations et similitudes.

Si nous refusons la façon dont Dieu Se décrit Lui-même, selon ce qui convient à Sa Grandeur, et que nous n'acceptons de prendre en compte que ce qui est à la mesure de notre raison, si nous interprétons les données apportées par les Envoyés – qui sont les créatures les plus savantes au sujet de Dieu – uniquement par nos cogitations rationnelles, nous sommes de véritables ignorants. Plus encore, nous ne sommes plus des croyants faisant confiance à la Parole d'Allâh – qu'Il soit exalté ! – et de Ses Envoyés, mais des gens qui croient que leurs productions rationnelles et leurs pensées individuelles priment sur le reste.

Nous nous réfugions en Allâh – qu'Il soit exalté ! – pour ne pas être de « Ceux qui sont égarés dans leur démarche de la vie de ce bas monde, alors qu'ils estiment agir au mieux ! » (Cor. 18, 104)[2].

2 - Nous tirons de la traduction du traité du *Livre du Nom de Majesté "Allâh"* d'Ibn 'Arabî (*Études Traditionnelles,* 1948, n°s 268, 269 et 272), quelques passages, et leurs commentaires par Michel Vâlsan, concernant la question de l'Essence (*Dhât*) et de la Fonction de Divinité (*Ulûhiyyah*).

À propos de « la fonction qui distingue le Nom *Allâh* dans l'univers », Ibn 'Arabî précise que « son rang éminent est l'"acte" (*al-fi'l*) qui est son aspect dont ne peut témoigner nul autre que Lui. [...] C'est uniquement sur cet aspect existentiel et sur ce rang "actif" qu'est fondée la *Ulûhiyyah*, "la qualité ou la fonction divine" ». Michel Vâlsan souligne alors, en note, « la précision donnée ici par le texte sur la *Ulûhiyyah* » : « La réalité "divine" n'est pas une pure idée, sans rapport avec le monde, au contraire elle est l'actualité universelle par laquelle le monde existe et subsiste dans tous ses éléments et dans toutes ses conditions. C'est en vertu du même aspect divin que toute action dans l'univers est œuvre divine » (pp. 206-207, et note 1).

Au sujet de l'affirmation d'Ibn 'Arabî selon laquelle « le fait qu'Il est une "essence" (*dhât*) est naturellement et sûrement distinct du fait qu'Il est "dieu" », Michel Vâlsan commente : « La *Dhât*, l'Essence Absolue, n'implique par elle-même aucun rapport avec autre qu'elle-même. Mais la *Ulûhiyyah*, ou l'aspect "dieu" de l'Essence, est aussi une fonction de celle-ci en rapport avec les choses existenciées. Son aspect "hypostatique" est quelquefois plus marqué chez Ibn 'Arabî lorsqu'il la désigne comme *Ulûhah* (dont l'autre terme est la forme adjectivale) et alors elle correspond exactement à la *Shakti* Suprême de la métaphysique hindoue. Quelquefois cet aspect est accentué dans le sens cosmologique au point que la *Ulûhah* correspond à *Prakriti* » (p. 207, et note 2).

Après avoir cité la Tradition : « Qui se connaît soi-même, connaît son Seigneur », Ibn 'Arabî ajoute bientôt : « si notre connaissance de la Seigneurie, qui est "la porte la plus proche de nous" est conditionnée par la connaissance préalable de nous-mêmes (que diras-tu de la connaissance de la *Ulûhiyyah* lorsque tu vois), où es-tu et où est la *Ulûhiyyah* ? ». Sur ce sujet, Michel Vâlsan précise tout d'abord que, « tandis que la *Ulûhiyyah* renferme toutes les vérités existentielles et non-existentielles, éternelles et temporelles, divines et créaturelles, la *Rubûbiyyah* [Seigneurie] comprend les vérités des Noms divins exigés par les choses existenciées » (p. 208, et note 1). Puis, il explique, après la question posée : « Ce point doctrinal se trouve mieux précisé dans le passage suivant des *Fuçûç al-Hikam* (Chaton de la Sagesse abrahamique) : "Si l'Essence est dépouillée de ses 'rapports ou affinités ontologiques' (*nisab*) elle n'est plus 'dieu' ; or, ces 'rapports ontologiques' sont provoqués par nos êtres, c'est donc nous, par le fait que nous postulons un rapport avec une réalité divine (*bi-ma'lûhiyyati-nâ*), qui instituons cette essence comme 'dieu', et (ce dieu) n'est pas connu avant que nous soyons nous-mêmes connus (à nous-mêmes). Le Prophète a dit : 'Qui se connaît soi-même, connaît son Seigneur', et le Prophète – qu'Allâh répande sur lui Sa Grâce unitive et Sa Paix ! – est la créature la plus savante au sujet d'Allâh" » (p. 208, note 2).

La distinction entre *Dhât* et *Ulûhah* (ou *Ulûhiyyah*) correspond à celle que fait Maître Eckhart entre *Gotheit* et *Got* (ou *Gottheit* et *Gott*). C'est sur cette distinction que reposent des affirmations du Maître qui furent condamnées ou suspectées.

HALTE 36

L'obéissance à l'Envoyé

Il a dit – qu'Il soit exalté ! – : « Nous n'avons envoyé aucun Envoyé si ce n'est pour qu'on lui obéisse, par la permission d'Allâh » (Cor. 4, 64).

L'enseignement qu'Il prodigue ici – qu'Il soit exalté ! – nous informe qu'Il ne suscite aucun Envoyé sans qu'on lui obéisse, c'est-à-dire sans qu'il y ait une obéissance de fait de tous ceux à qui la mission de l'Envoyé s'adresse, qu'ils l'acceptent ou non, qu'ils soient bien dirigés ou non. Ces derniers, en effet se soumettent soit à l'Ordre divin exprimé[1] (par la fonction d'Envoyé), soit à la Volonté productrice divine cachée[2].

Lorsque Dieu envoie Ses Envoyés pour qu'on leur obéisse, il ne peut jamais en être autrement ; on peut même dire que le contraire est inconcevable. Il est indubitable que certains, parmi ceux à qui s'adresse chaque Envoyé, sont guidés par son entremise, et d'autres égarés. En effet, l'Envoyé a pour mission d'expliquer les deux sortes d'obéissance ensemble. Dieu – qu'Il soit exalté ! – ne dit-Il pas à propos du Coran magnifique : « Par lui (le Coran) Il en égare beaucoup, et par lui Il en guide beaucoup » (Cor. 2, 26).

Quant à l'obéissance extérieure, il n'arrive jamais que ceux qui sont sollicités par un Envoyé se laissent tous guider par lui, sans exception. À l'inverse, il n'arrive jamais qu'ils soient tous égarés. Chaque Envoyé rencontre donc ces deux cas, et ceux à qui il est envoyé se trouvent nécessairement entre ces deux types d'obéissance par la manifestation, en eux, de la guidance et de l'égarement. Celui qui se laisse

1 - *Al-Amr al-zâhir.*

2 - *Al-Mashî'ah al-bâtinah.*

guider se conforme à l'Ordre extérieur, et le rebelle dans l'erreur reste conforme à l'Ordre intérieur de la Volonté divine productrice. Les Envoyés sont missionnés avec ces deux Ordres, car ils ont pour fonction de faire ressortir la distinction entre la bonne guidance et la mauvaise. Dans la mesure où l'erreur de l'égaré était cachée en lui, et qu'elle apparaît clairement à cause de l'intervention de l'Envoyé, on peut dire que la manifestation de cette erreur peut être, d'une certaine façon, considérée comme une "obéissance" à l'Envoyé. Il est incontestable, en effet, que c'est par l'intervention de l'Envoyé que sont révélées la rectitude ou la déviation. L'extériorisation de l'erreur apparaît donc comme une "obéissance" à l'Envoyé.

Lorsqu'Il dit, dans le verset précité : « avec la permission d'Allâh », Il entend par là "avec sa Science". Cela signifie que le fait de se soumettre à tout Envoyé par l'une de ces deux manières, qui sont la manifestation des effets des deux Noms divins "Celui qui guide" et "Celui qui égare", se produit par Sa Science et Sa Volonté – qu'Il soit exalté ! Notre Seigneur est trop élevé pour qu'il puisse, dans Son Royaume, arriver quelque chose sans qu'Il le sache et le veuille.

« Avec la permission d'Allâh » peut aussi signifier "par Son information", dans le sens où il est incontestable que tout Envoyé est finalement obéi par la manifestation de la guidance ou de l'égarement déterminée par sa mission, et ce, par l'Information et la Notification d'Allâh, cette dernière étant en adéquation avec Sa Science ; et puisqu'il en est ainsi, elle ne peut être que vraie.

Le *lâm* de *li* signifiant "pour", dans le passage « pour qu'on lui obéisse », ne peut exprimer ici la cause, la conséquence ou le résultat seulement. Affirmer que l'obéissance en question, dans ce verset, ne peut être que d'ordre extérieur, fait partie des choses que dénie la réalisation spirituelle.

HALTE 37
Le Coran est **dhikr**

Il a dit – qu'Il soit exalté ! : « Et certes, il est vraiment une invocation[1] pour toi et pour ton peuple ! » (Cor. 43, 44).

Premièrement : « Et certes, il est vraiment » – il s'agit du Coran – « une invocation pour toi », car, par le renouvellement de sa récitation, tu perpétues la conscience de ton Seigneur et tu L'adores, « et pour ton peuple » qui désigne métaphoriquement ta communauté.

La récitation du Coran est indubitablement un moyen d'invoquer Allâh ; elle est même le sublime moyen, mais du point de vue des connaissants par Allâh[2] seulement, et cela à tout moment, contrairement à l'avis de ceux qui disent qu'elle est la meilleure des invocations, sauf pour les lieux et les moments où sont requises des invocations spécifiques, et contrairement aussi à ceux qui avancent qu'elle est la meilleure des invocations, sauf pour le temps entre la prière de l'aube et le lever du soleil d'une part, et celui entre la prière de l'après midi et le coucher du soleil d'autre part.

Deuxièmement : « Et certes, il est vraiment une invocation pour toi et pour ton peuple ! », dans le sens où il est un moyen qui te rappelle, à toi et à ton peuple – entendu comme ta communauté –, le Pacte originel qu'Allâh imposa aux Esprits au moment du « Ne suis-Je pas

---

1 - *Dhikr,* peut se traduire par "souvenir", "rappel", "évocation", "mention", "réminiscence", "conscience", etc. Notre traduction prendra en compte ces différents sens selon les commentaires de l'Émîr.

2 - *Al-'ârifîn bi-Llâh.* On verra, dans d'autres *mawâqif,* que l'excellence de tel ou tel *dhikr* est déterminée en rapport avec la progression et les états des initiés.

votre Seigneur ? » (Cor. 7, 172)[3]. En effet, le Coran et tous les Livres révélés sont descendus avec pour fonction de rappeler aux serviteurs ce Pacte primordial qui leur fut imposé, et par lequel ils approuvèrent la Seigneurie et l'Unité.

Troisièmement : « Et certes, il est vraiment une évocation pour toi et pour ton peuple ! », puisque vous êtes mentionnés littéralement, toi et ton peuple, les Arabes, tant qu'il sera récité. Ainsi, par la lecture du Coran, l'Envoyé se trouve-t-il mentionné, et la perpétuelle incomparabilité du Coran rappelle qu'il a attesté la Vérité. De même, grâce à lui, on se rappelle les Arabes car il a été révélé dans leur langue et leur idiome.

Quatrièmement : « Et certes, il est vraiment un rappel pour toi et pour ton peuple ! », puisqu'il a fonction pour toi et ton peuple (ta communauté) d'exhortation et d'"exhortateur"[4]. Il est clair que le noble Coran est le plus magnifique avertisseur et le meilleur avertissement par la menace, la réprimande, l'intimidation et la mise en garde qu'il contient. On peut dire plus : il n'y a pas d'"exhortateur" qui puisse exhorter mieux que par lui, comme il n'y a pas d'invocateur qui puisse mieux s'exprimer que par son langage.

Cinquièmement : « Et certes, il est vraiment un rappel pour toi et pour ton peuple ! », les Arabes spécifiquement, dans le sens où il est pour vous une marque d'honneur. La distinction honorifique du Prophète – qu'Allâh répande sur lui la Bénédiction unitive et la Paix ! – par le Coran, tient au caractère inimitable et miraculeux de celui-ci et réside dans l'impuissance, pour une autre créature, de produire la moindre sourate qui soit comparable aux siennes. De plus, le Coran est inimitable dans la connaissance qu'il apporte des choses cachées, les informations sur les communautés dont on n'a plus trace,

---

3 - Le verset entier énonce : « Et lorsque ton Seigneur saisit des reins des fils d'Adam leur postérité et les fit témoigner à leur charge : "Ne suis-je pas votre Seigneur ?", ils répondirent : "Bien sûr ! Nous témoignons !", (ceci pour éviter) qu'au Jour de la Résurrection vous disiez : "Nous étions inconscients de cela !" » Dans ce passage, dit du "Pacte primordial", le terme *zuhûr* (pluriel de *zahr*, "dos" ou "rein"), signifie aussi, s'il est pris comme singulier, "extériorisation", "manifestation", "apparition".

4 - *Wa'z wa Wâ'iz.*

et les siècles passés. La marque d'honneur des Arabes grâce au Coran tient à ce qu'ils sont le peuple du Prophète – qu'Allâh prie sur lui et lui donne la Paix ! –, et que le Coran a été révélé dans leur langue qui leur sert de langage habituel. Ainsi, tout homme ou jinn est-il tenu de le réciter en usant de cette langue, partout et à jamais.

HALTE 38
Dieu est selon l'idée que l'on a de Lui

Il a dit – qu'Il soit exalté ! – dans une Tradition rapportée au Seigneur[1] : « Je suis selon l'idée que Mon serviteur a de Moi ...»[2].

Cette Tradition, je l'ai obtenue par réception spirituelle directe avec, en plus, le mot "croyant" ajouté à "Mon serviteur", alors que la version reconnue par la recension habituelle ne comporte pas le terme "croyant"[3].

---

1 - Il s'agit d'un *hadîth qudsî* rapporté par Bukhârî et Muslim.

2 - Il existe un certain nombre de versions commençant toutes par la même affirmation : « *Anâ 'inda zanni 'abdî bî* », mais qui varient quant à la suite. Voici celles que nous tirons d'*Al-ittihâfât as-saniyyah bi al-ahâdîth al-qudsiyyah* (*Les Dons précieux et sublimes des Traditions sanctissimes*) d'Al-Munâwî :

« Je suis selon l'idée que Mon serviteur a de Moi ; qu'Il Me conçoive donc comme il veut ! » (transmise par Abû Hurayrah et retenue par Muslim et At-Tirmidhî ; c'est la fin de cette variante que l'Émîr commentera plus loin).

« Je suis selon l'idée que Mon serviteur se fait de Moi, et Je suis avec lui lorsqu'il M'invoque » (transmise par Anas et extraite de Muslim et At-Tirmidhî). Une version plus longue ajoute :

« Je suis selon l'idée que Mon serviteur a de Moi, et Je suis avec lui lorsqu'il M'invoque. S'il M'invoque en lui-même, Je l'invoque en Moi-même, et s'il M'invoque dans une assemblée, Je l'invoque dans une assemblée meilleure que la sienne. S'il se rapproche de Moi d'un empan, Je Me rapproche de lui d'une coudée ; s'il se rapproche de Moi d'une coudée, Je Me rapproche de lui d'une brasse, et s'il vient à Moi en marchant, Je viens à lui en courant » (Al-Munâwî n'en retient qu'une partie qu'il a extraite d'Al-Bayhaqî).

« Je suis selon l'idée que Mon serviteur a de Moi, et Je suis avec lui lorsqu'il Me sollicite » (retenue par Ahmad Ibn Hanbal).

« Je suis selon l'idée que Mon serviteur a de Moi ; s'il pense du bien ce sera un bien, et s'il pense du mal ce sera un mal » (retenue par At-Tabarânî ; l'Émîr tient compte aussi de cette version).

« Je suis selon l'idée que Mon serviteur a de Moi ; s'il pense du bien cela lui revient, et s'il pense du mal cela lui revient » (transmise par Abû Hurayrah et retenue par Muslim, Ibn Hanbal, etc.).

3 - L'Émîr a donc reçu, par inspiration directe, ce *hadîth qudsî* sous la forme : « Je suis selon l'idée que Mon serviteur *croyant* a de Moi. »

Par *zann*[4], il faut entendre ici "ferme conviction", "ferme credo"[5], comme lorsqu'il est dit dans le Coran : « Ceux qui "pensent" qu'ils vont rencontrer leur Seigneur » (Cor. 2, 46), car la pensée intense est comme la science[6].

Le sens de cette Tradition est qu'Il est – qu'Il soit exalté ! – selon la conviction de chacun ; mieux encore : Il est l'essence de cette conviction. Ainsi, toutes les croyances des créatures, en tenant compte de leurs différences, Dieu est "selon" ou "auprès" d'elles, autrement dit, Il en est l'essence[7]. Il est conforme aux convictions que les créatures se font à Son sujet, que ces dernières soient vraies ou fausses au point de vue de la forme extérieure des différentes Lois sacrées. Cependant, celui dont la croyance coïncide avec la forme extérieure de la Loi, sa conviction est juste extérieurement et intérieurement, alors que celui dont la croyance diverge de la forme extérieure de la Loi n'est dans le vrai qu'intérieurement et non extérieurement ; sa croyance est vaine et coupable.

Sous un autre rapport, le sens de cette Tradition est que si quelqu'un est fermement persuadé que tout ce qui est d'ordre sensible, intelligible ou imaginal, n'est que Dieu se manifestant par ces différents états, alors Dieu est selon la conviction qu'il s'en fait, et Il est bien réellement ainsi – qu'Il soit exalté ! – puisqu'Il est, en effet, l'essence des choses par Sa propre Réalité qui S'autodétermine, alors que les choses, en elles-mêmes, sont du néant sans consistance. Elles ne sont que des productions imaginaires vides en elles-mêmes. Par contre, s'il est fermement persuadé que Dieu – qu'Il soit exalté ! – est radicalement différent de tout ce qui est d'ordre sensible, intelligible,

4 - Le mot *zann* signifie "idée", "conception", "pensée", "croyance", "opinion", "conjecture", "estimation", "jugement", "impression", et même "doute". Il a donc des sens positifs et négatifs. La suite du *mawqif* sera traduite en tenant compte de ces possibilités.

5 - *Al-i'tiqâd al-jâzim.*

6 - Dans *Futûhât*, II, 474, le Shaykh al-Akbar a développé la même idée, considérant qu'il s'agit ici de science et de certitude, alors que dans d'autres occurrences, c'est le contraire : « Le *zann* qui est du domaine du monde intermédiaire a un aspect de science et un aspect opposé à celle-ci. » Des versets coraniques sont cités à l'appui des deux interprétations.

7 - *Al-Haqqu 'inda-hâ ayy 'aynu-hâ.*

conjectural ou imaginal, alors Dieu est selon sa conviction ; c'est-à-dire qu'Il est ainsi selon sa Réalité essentielle absolue. Ou encore, s'il est fermement persuadé que Dieu – qu'Il soit exalté ! – est d'ordre sensible tout en étant d'ordre suprasensible, intelligible tout en transcendant l'intellect, saisissable par l'imagination tout en échappant à celle-ci, Il est bien ainsi : synthèse des oppositions et des contraires. Mieux encore : Il est les oppositions et les contraires mêmes[8], acceptant les qualifications du nécessaire et du contingent.

Lorsque Dieu – qu'Il soit exalté ! –, d'après un enseignement traditionnel, Se manifeste aux gens du rassemblement (lors de la Résurrection), et après que ces derniers L'eurent méconnu en demandant protection contre Lui, Il apparaît à chaque créature sous la forme de la croyance qu'elle s'était faite de Lui – du premier au dernier credo de cette communauté muhammadienne –, jusqu'à ce que toute créature conclue qu'Il est bien leur Seigneur et Le reconnaisse. Le signe de reconnaissance qu'ils invoqueront comme faisant le lien entre eux et leur Seigneur n'est autre que les convictions qu'ils se sont faites à Son propos, persuadés qu'ils sont que Dieu est comme ceci et non comme cela.

En ce moment exceptionnel, Dieu Se manifestera selon la croyance que chaque jinn ou homme a en Lui. S'il en restait un seul auquel Il n'apparaîtrait pas selon son credo, celui-ci ne pourrait conclure qu'Il est son Seigneur, mais cela n'arrivera pas, et Allâh contient tout et sait tout !

Quand la suite de cette Tradition dit : « Qu'il pense de Moi ce qu'il veut ! », il ne faut pas prendre cela à la lettre comme une injonction d'agir selon son bon plaisir[9], avec licence de tout faire, mais seulement comprendre que Dieu – qu'Il soit exalté ! – accueille tous ceux qui ont une conviction à Son sujet. N'était Sa Théophanie – qu'Il soit exalté ! – pour ce croyant dans la forme de son credo, ce credo n'existerait pas. Parmi ces croyances et ces conceptions, il en est que la Loi sacrée interdit, même s'il en est autrement, de manière cachée,

8 - Cf. Halte 34.

9 - Nous traduisons ainsi le terme *takhyîr* du Ms., préféré à *takhbîr* des deux éditions.

en vertu d'une sagesse que Lui seul connaît, ainsi que nous l'avons évoqué précédemment. Allâh, en effet, n'ordonne jamais d'accomplir l'abominable, qui n'est autre que ce que la Loi interdit, puisqu'il n'y a pas, pour nous, d'autre Sage que Lui. Aussi la fin de cette Tradition énonce-t-elle que « si c'est un bien, ce sera bien, et si c'est un mal, ce sera mal. » Le bien, c'est de penser aux Caractères divins, et de concevoir la transcendance dans l'immanence et l'immanence dans la transcendance, ainsi que le révèlent les Écritures sacrées et les enseignements des Envoyés – sur eux la Paix ! Le mal, c'est de ne concevoir que la transcendance ou que l'immanence ; il n'y a pas plus borgne que celui qui prend parti exclusivement pour l'une des deux. Le parfait, lui, voit avec ses deux yeux. Contemplant les deux vérités, il reconnaît les deux plans de réalité, celui de l'Absolu et de la transcendance, et celui du conditionné et de l'immanence. Ainsi voit-il, simultanément, l'Absolu dans le conditionné, le conditionné dans l'Absolu, la transcendance dans l'immanence, l'immanence dans la transcendance. Ceci ne le voile pas à cela, et inversement[10].

---

10 - Dans le chapitre final des *Futûhât* (ch. 560, IV, p. 446), où Ibn 'Arabî rassemble ses conseils pratiques (*al-waçâyâ*), on trouve ceci : « Aie la meilleure idée de ton Seigneur en tout état, et n'aie pas de mauvaise idée à Son propos. En effet, tu ne sais pas si, à chaque souffle qui sort de toi, ce n'est pas le dernier de tes souffles, celui qui te permettrait de mourir en rencontrant ton Seigneur avec une bonne idée de Lui, et non une mauvaise. Tu ne peux prévoir que, peut-être, Allâh te saisira pendant ce souffle qui sort vers Lui. Débarrasse-toi de toutes les mauvaises idées qu'ont pu exprimer ceux qui t'ont dit du mal de Dieu au cours de ta vie ; aie la meilleure idée possible d'Allâh au moment de ton trépas ! Les savants par Allâh ne connaissent pas ce problème car, eux, ils sont avec Allâh à chacun de leurs souffles et il y a, en cet état, le bénéfice spirituel et la science par Allâh... Il est établi que l'Envoyé d'Allâh – qu'Allâh prie sur lui et lui donne la Paix ! – a rapporté comme venant de Son Seigneur Lui-même – que soient reconnues Son Inaccessibilité et Sa Majesté ! – cette parole : "Je suis selon l'idée que Mon serviteur a de Moi ; qu'il pense donc du bien". Il n'a pas privilégié pour cela un moment plutôt qu'un autre. Que ton idée d'Allâh soit de savoir qu'Il efface les fautes, les couvre et passe dessus. »

HALTE 39
L'illusion du courant des formes

Il a dit – qu'Il soit exalté ! – : « Ils sont plutôt dans l'illusion[1] produite par une création nouvelle » (Cor. 50, 15)[2].

D'après une Tradition avérée, le Prophète – qu'Allâh prie sur lui et lui donne la Paix ! – vit deux fois Jibrîl dans sa forme, alors que son immensité bouchait tout l'horizon. De nombreux enseignements traditionnels relatent, par ailleurs, que Jibrîl lui rendait visite dans la chambre de 'Â'ishah – qu'Allâh soit satisfait d'elle ! – en y prenant place avec lui. Certains enseignements nous apprennent même qu'il y recevait Jibrîl et Isrâfîl à la fois. Or, il est notoire que cette chambre était fort étroite. Les savants officiels ont beaucoup disserté sur ce fait que Jibrîl, tantôt bouchait tout l'horizon, et tantôt pouvait tenir dans une petite chambre avec Isrâfîl, aussi immense que lui. Ce qu'ils ont dit à ce propos n'a aucune utilité, et celui qui en reste là n'en est que plus perplexe. Plus encore : leurs théories n'ont aucun fondement traditionnel et ne sont pas fiables. Ils se donnèrent beaucoup de peine, forçant le sens des données, sans savoir que l'Univers entier est le Trône divin avec les formes contenues en lui, que ces "formes" soient sensibles, intelligibles ou imaginales : elles sont, en effet, des "accidents". Ce qui établit ces derniers et leur sert de support est la

1 - *Labs*, à l'origine, désigne le fait de "couvrir", "revêtir", et donc "obscurcir". Il prend, par suite, les sens de "confusion", "doute", "ambiguïté", "incertitude". Le thème évoqué dans ce verset rappelle, jusque dans le détail, celui du voile de *Mâyâ* dans l'Hindouisme.

2 - Le début du verset énonce : « Aurions-Nous donc été fatigué par l'acte initial de création !... » Le verbe *'ayya*, traduit ici par "être fatigué", signifie aussi "être incapable de faire", "hésiter à entreprendre", "être arrêté par quelque chose de difficile". D'autres sens méritent d'être relevés, si l'on considère particulièrement la création par le Verbe : "avoir l'élocution difficile", "bégayer".

Réalité auxiliaire, appelée – entre autres nombreux noms –, "Souffle du Tout-Miséricordieux", qui est comme une "substance"[3] pour eux. L'"accident" connu des théologiens ne subsiste pas, selon les ach'arites, deux instants de suite. Il se renouvelle à tout moment ; il disparaît, et son semblable[4] ou son contraire le remplace. Il en est de même pour la forme sensible, qui équivaut aux accidents pour les Gens d'Allâh Le connaissant, et connaissant les réalités fondamentales des choses, alors que ceux qui ignorent Allâh – qu'Il soit exalté ! – et les réalités fondamentales des choses, prennent cette forme pour une "substance". La forme sensible ne subsiste pas deux instants et, sans cesse, à chaque moment, le Souffle Tout-Miséricordieux, qui est le fondement des formes, se dévêt de cette forme et en revêt une autre, soit semblable, soit différente.

Cette forme sensible, pour celui qui a réalisé cette vérité, ne consiste qu'en rapports, surimpositions et phénomènes subjectifs ; ce sont les dispositions principielles des essences immuables dans la Science divine, dans l'état non manifesté. Elles n'ont jamais eu de réalité propre et n'en auront jamais.

Le Souffle du Tout-Miséricordieux, nommé aussi "Ordre (existenciateur) d'Allâh" – qui est "comme un clin d'œil"[5] – se sert des formes pour se manifester, mais elles n'ont ni permanence ni consistance, surtout dans le cas des nobles Anges, purs Esprits auxquels n'est inhérente aucune forme particulière.

Lorsque la prédisposition de Jibrîl exige – selon la volonté de celui-ci, et seulement par rapport à un spectateur donné – d'apparaître, parfois sous une forme immense, parfois sous une petite forme, le Souffle du Tout-Miséricordieux se manifeste grâce à cette prédisposition, tantôt comme ceci, tantôt comme cela. Mais il s'agit bien

3 - Les termes "accident" et "substance" sont pris au sens aristotélicien. On pourrait utiliser aussi le couple "phénomène contingent/essence", qui est une traduction possible de *'arad/jawhar*.

4 - "Semblable", mais pas "identique".

5 - Cf. Cor. 54, 50. Ce "clin d'œil" indique en fait symboliquement que l'origine de la forme nouvelle n'est pas dans le temps, mais dans l'instantanéité de l'éternel présent, insaisissable par les facultés conditionnées.

toujours de Jibrîl, quelles que soient la forme et l'apparence. Les formes que revêt le Souffle du Tout-Miséricordieux s'évanouissent dans la perception du spectateur – puisqu'elles sont, simultanément, non existantes par elles-mêmes –, s'il revêt une forme différente ou contraire[6]. Mais, s'il revêt une forme semblable, la disparition de la forme "précédente" n'est pas perçue, sauf par dévoilement direct ou percée intuitive.

Les formes, en tout état, ne subsistent jamais deux instants de par leur nature accidentelle, et celles qui sont Jibrîl, malgré leur multiplicité et leur variété, qu'elles soient petites ou grandes, sont des dispositions principielles de l'essence immuable de Jibrîl dans la Science divine. Ce qui apparaît grâce à elles, c'est le Souffle du Tout-Miséricordieux et l'Ordre existenciateur d'Allâh s'extériorisant par les dispositions principielles de chaque essence particulière, qu'il s'agisse de l'essence de Jibrîl ou d'une autre parmi les créatures prédestinées. C'est à partir de la prédisposition et des modalités principielles de l'essence de Jibrîl que se multiplient ses formes et leur différentiation. Il en est de même de tous les Anges, des esprits de jinn, ou de l'entité spirituelle d'un saint.

J'ai bien expliqué la vérité sur cette question, même si les raisons ne peuvent l'accepter, car cela dépasse leur domaine : « Que celui qui veut y croie, et que celui qui veut n'y croie pas » (Cor. 18, 29)[7] !

---

6 - Éd. 1 a malencontreusement lu *ân*, "moment", à la place de *in*, "si".

7 - Le Shaykh al-Akbar (*Futûhât* II, 46) associe au verset qui fait l'objet de cette Halte un autre verset (Cor. 56, 61) énonçant « de remplacer vos semblables et vous faire naître (vous constituer) dans ce que vous ne connaissez pas », affirmation qui, pour la plupart des commentateurs, concerne la Résurrection. Il le développe cependant dans la perspective de la création renouvelée : « Il donne à toute chose sa nature créée au moment adéquat, et la constitution de l'homme se renouvelle avec les Souffles divins, sans qu'il en ait conscience, comme le dit le verset : "et vous faire naître (vous constituer) dans ce que vous ne connaissez pas", c'est-à-dire avec les Souffles. À chacun de Ses Souffles en nous, en effet, Il crée un "nouveau" avec une nouvelle constitution ; celui qui ne sait pas cela est "dans l'illusion produite par une création nouvelle", car la perception sensible voile cette création nouvelle à cause de la forme dont la modification n'est pas perçue avec la permanence de l'essence qui reçoit cette modification par les Souffles. Ce renouvellement incessant des manifestations est lié à l'illimitation de la possibilité divine (*al-ittisâ' al-ilâhî*) universelle qui exclut toute répétition » (*Futûhât*, I, 735). Ainsi, pour Ibn 'Arabî, il s'agit bien d'une nouvelle création, et non d'une simple répétition de la même création (cf. *Futûhât*, III, 127).

HALTE 40

Qui est le meilleur entre les anges et l'élite des hommes ?

Il a dit – qu'Il soit exalté ! – : « Et un témoin témoigna » (Cor. 46, 10).

Un de nos compagnons a demandé qui, des anges ou de l'élite des hommes, était le meilleur. Il mentionna à cet égard les différences des points de vue des exotéristes et des ésotéristes, et ce que l'on peut retenir de chaque argument, dans la mesure où ce dernier échappe à la contradiction et n'est pas aléatoire. Il s'étonnait des divergences des ésotéristes sur la question dans la mesure où ceux-ci sont des contemplatifs doués de dévoilement direct. Ainsi le Shaykh al-Akbar (Ibn 'Arabî) dit-il que l'ange est meilleur[1], alors que le Shaykh ('Abd al-Karîm) al-Jîlî considère l'élite spirituelle des hommes comme supérieure.

J'ai répondu à ce compagnon qu'il n'y a rien d'étonnant à ce qu'il y ait des différences chez les connaissants sur un sujet qui ne concerne pas la connaissance d'Allâh et Son Unité. Vois l'histoire de Mûsâ (Moïse) et al-Khidr selon leurs statuts spécifiques – sur eux la Paix ! – ; Mûsâ déclare : « Tu as fait une chose insupportable ! » (Cor.

1 - « Quant à la divergence concernant l'excellence des anges sur l'humanité (*al-bashar*), j'ai questionné l'Envoyé d'Allâh – qu'Allâh répande sur lui Sa Grâce unitive et Sa Paix ! – lors d'un évènement spirituel, et il m'a répondu : "Les anges sont meilleurs". Je lui demandai alors : "Ô Envoyé d'Allâh, si l'on me demande quelle en est la preuve, que dois-je dire ?" Il me fit alors savoir par allusion : "Vous savez que je suis le meilleur des hommes, et vous tenez pour vrai, et cela est établi et avéré, que j'ai rapporté venant directement d'Allâh – qu'Il soit exalté ! – Sa parole (*hadîth qudsî*) : 'Celui qui Me mentionne en lui-même, Je le mentionne en Moi-même ; et celui qui Me mentionne dans une assemblée, Je le mentionne dans une assemblée meilleure que la sienne'. Ainsi, celui qui mentionne Allâh – qu'Il soit exalté ! – dans une assemblée dans laquelle je me trouve, Allâh le mentionne dans une assemblée meilleure que celle dans laquelle je suis !" » (*Futûhât*, II, 61 ; voir aussi *Futûhât*, II, 109 et IV, 8).

18, 74)[2] ; et aussi : « Tu as fait une chose grave ! » (Cor. 18, 71)[3]. Al-Khidr lui révéla : « Je ne l'ai pas fait de mon propre chef ! ...Et Ton Seigneur a voulu... » (Cor. 18, 82). Par ailleurs, al-Khidr, dans cette même histoire, déclare à Mûsâ : « Tu te sers d'une science qu'Allâh t'a enseignée et qu'il ne convient pas que je connaisse, et moi je me sers d'une science qu'Allâh m'a enseignée et qu'il ne convient pas que tu connaisses... Ce qui manque à ma science et à ta science par rapport à la Science d'Allâh est comparable à ce qui manque à cet oiseau qui prend de l'eau dans son bec par rapport à la mer entière »[4].

Au matin de cette nuit-là, je m'orientai vers Dieu en vue d'un dévoilement sur cette question. Dieu me ravit à ce monde et à moi-même, et projeta sur moi Sa Parole : « Et un témoin des fils d'Israël témoigna contre son semblable, puis il crut, alors que vous, vous vous êtes considérés comme grands » (Cor. 46, 10).

Lorsque je revins à mes sens, je compris, à travers l'allusion du noble verset, que le témoin qui avait apporté son attestation dans cette affaire était le Shaykh al-Akbar qui témoignait à l'encontre de son semblable de l'espèce humaine, c'est-à-dire de tout homme. Et son témoignage contre l'homme était en faveur des anges, confirmant leur supériorité sous un aspect et sous un rapport. « Puis il crut » s'applique au Shaykh al-Akbar qui crut à ce que Dieu lui avait fait contempler, confirmant la supériorité des anges, sous un certain rapport et sous un aspect. Ceux qui se sont « considérés comme grands » renvoie à ceux qui professent que l'élite des hommes est supérieure aux anges de manière absolue. Je ne pense pas, d'ailleurs, que le Shaykh al-Jîlî ait affirmé que l'élite des hommes avait une supériorité absolue sur l'ange. Celui-ci, en effet, a une excellence dans la mesure où il joue le rôle d'intermédiaire entre Dieu et l'élite des hommes pour transmettre la Révélation et l'inspiration, bien que

---

2 - Il s'agit du moment où Al-Khidr tue un jeune homme. À noter que le terme *nukr*(*an*), traduit ici par "insupportable", peut signifier "ce qui est ignoré", "désapprouvé", "nié", mais indique aussi la "finesse d'esprit", la "ruse". C'est aussi le mot qui, selon certains exégètes, se trouve au milieu du Coran.

3 - Il s'agit d'une brèche dans un bateau qui les avait transportés.

4 - Ces passages sont tirés d'un hadîth.

l'élite des hommes puisse recevoir cette inspiration directement par la "face propre", sans l'intermédiaire angélique, quoique l'inspiration suprême passe par l'intermédiaire de l'ange.

Cependant, les Parfaits de l'élite des hommes ont une excellence par leur réalisation de la synthèse universelle, support de manifestation de tous les Noms divins dans la fonction califale, alors que l'ange n'a pas cette synthèse.

Après cet événement, j'ai pu constater que le Shaykh al-Akbar, dans le chapitre 358 (des *Futûhât al-Makkiyyah*), traitait de ce sujet comme je viens de le faire[5]. De plus, il dit, dans son ouvrage *Ce qui est sujet à caution*[6], que le dévoilement qui induirait qu'il y a supériorité absolue de l'homme sur les anges, ou supériorité absolue des anges sur l'homme, est sujet à caution.

Une telle parole, et ce qu'il affirme dans le chapitre que j'ai rappelé plus haut, indiquent que lorsqu'il avance que l'ange est supérieur à l'élite des hommes, il faut l'entendre sous un aspect et sous un certain rapport, et non de façon absolue. Et louange à Allâh qui établit la concorde !

---

5 - En résumé, le passage cité par l'Émir dit que la supériorité dépend de la référence que l'on prend pour la comparaison. Ainsi, on peut dire que « l'âne est supérieur à l'homme en stupidité ». L'ange est supérieur à l'homme quant à l'obéissance et la conformité à l'Ordre de Dieu, car l'homme est susceptible d'oubli, d'inconscience, du fait de sa nature élémentaire composée. Cependant, l'homme, en tant que Calife, a la connaissance de tous les Noms, grâce justement à la complexité de cette nature, et il réalise une synthèse qui fait défaut à l'ange. « L'ange a l'excellence sous un ou deux aspects, mais il ne l'a pas sous le rapport de la synthèse » (cf. *Futûhât*, III, 268).

6 - *Traité de ce qui est sujet à caution*, *Risâlah lâ yu'awwal 'alayhi* (*Rasâ'il Ibn 'Arabî*, Dâr 'Ihyâ at-Turâth al-'Arabî, Hyderabad 1948). On peut traduire aussi le titre : *Traité de ce qui ne fait pas autorité*, *Traité de ce à quoi on ne peut se fier*. Cet opuscule est connu sous d'autres noms comme : *Kitâb an-naçâ'ih*, *Le Livre des Recommandations* (ou *Conseils*) (cf. Osman Yahia, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabî*, vol. 2, p. 408).

HALTE 41
La différence entre la lecture du Coran et les autres pratiques adoratives

Il a dit – qu'Il soit exalté ! – : « Lorsque tu récites le Coran, réfugie-toi en Allâh contre Satan le lapidé ! » (Cor. 16, 98).

Il y a une sagesse dans l'ordre de se réfugier en Allâh contre Satan le lapidé lorsqu'on veut réciter le Coran, alors que ce n'est pas imposé si l'on a l'intention de faire la prière légale, le jeûne, l'invocation ou d'autres pratiques d'adoration. En effet, l'objectif premier du Coran est la promulgation des lois permettant de distinguer le permis de l'interdit, l'obligatoire du prohibé[1]. Il narre aussi les histoires des Prophètes, donne des informations sur les communautés disparues et sur les générations passées, tout en décrivant aussi le Jardin paradisiaque, le Feu infernal, les grâces et humiliations qui y attendent leurs habitants respectifs ; il expose aussi la Promesse et la Menace. C'est comme si son lecteur n'avait en vue prioritairement que la connaissance des éléments que nous venons d'énumérer.

Si l'ordre est donné de s'immuniser contre Satan pour éviter de s'égarer hors de la bonne direction, et dévier du but proposé par la connaissance du Coran – but conforme à la Volonté d'Allâh –, c'est parce que, dans le Texte sacré lui-même, Allâh dit du Coran précieux : « Par lui Il égare beaucoup, et Il guide par lui beaucoup » (Cor. 2, 26). Tu constateras d'ailleurs que l'ensemble des soixante-treize groupes divergents islamiques, malgré leurs différences, tirent toutes leurs preuves et arguments du Coran magnifique pour étayer leurs doctrines. Cela est dû uniquement à son incomparabilité, et

1 - Nous retenons *hazar* de Ms. et Éd. 1.

parce qu'il dépasse la capacité humaine. Différent est le cas des autres pratiques adoratives, lorsqu'elles sont accomplies et assumées conformément à ce qu'Allâh requiert de nous[2] ; elles n'ont d'autre objectif que la séance et la retraite avec Dieu, en détournant l'attention du créé, afin d'oublier tout autre que Lui, pour se concentrer sur Celui « qui n'a rien qui Lui soit semblable » (Cor. 42, 11), en faisant abstraction du Paradis, de l'Enfer, du Royaume sensible et du Royaume spirituel. Satan n'a aucune prise sur celui qui pratique l'adoration de cette manière, car cette dernière est une citadelle qui le protège.

Il est clair, d'après ce qui précède, que l'objectif principal de la lecture du Coran est la connaissance des lois d'Allâh – qu'Il soit exalté ! – et de Ses créatures, alors que l'objectif des autres pratiques adoratives est Allâh Lui-même. C'est pourquoi tu constateras que les connaissants d'Allâh qui ont expérimenté la voie initiatique dirigent leurs disciples, les débutants ignorant Allâh – qu'Il soit exalté ! –, par des invocations et autres œuvres surérogatoires profitables, et ne leur recommandent la récitation du Coran que dans la mesure du nécessaire, car cela n'est pas le plus efficace dans l'enlèvement des voiles et l'ascension vers les états supérieurs.

Le connaissant parfait, quant à lui, lit le Coran d'une certaine manière à laquelle n'ont pas accès les autres, et il en tire des secrets, des sciences, des connaissances, des bénéfices qui plongent dans le désarroi les intelligences humaines.

2 - Il faut lire : *'alâ murâdi Llâhi minnâ fî 'adâ'ihâ.*

HALTE 42

Sulaymân et la formule « Si Allâh veut ! »

Il a dit – qu'Il soit exalté ! – : « Certes, Nous éprouvâmes Sulaymân (Salomon), et Nous déposâmes sur son siège une forme corporelle. Il revint à résipiscence ensuite, disant : "Mon Seigneur, pardonne-moi et fais-moi grâce d'un royaume qui ne siéra à personne après moi ; Tu es, certes, Celui qui donne très gracieusement !" » (Cor. 38, 34-35).

Sulaymân avait dit : « En cette nuit, je ferai la tournée chez cent de mes femmes et chacune sera enceinte, portant un futur cavalier qui combattra dans la voie d'Allâh ! » Son compagnon lui suggéra : « Ajoute "si Allâh veut !" », mais il ne dit pas « si Allâh veut ! » Une seule de ses femmes tomba enceinte et elle accoucha d'un avorton. Cette histoire a été retenue par Al-Bukhârî dans son ouvrage de Traditions authentifiées.

Son compagnon, en l'occurrence, était l'Ange, et l'omission de Sulaymân de dire « si Allâh veut » fut un oubli. Après qu'il eut fait cela, et qu'il arriva ce qu'il arriva, Allâh lui dévoila son essence immuable, et il découvrit qu'il obtiendrait – à condition d'en faire la demande – un royaume s'ajoutant à celui qu'il possédait déjà, royaume dont personne après lui n'obtiendrait l'équivalent. Il fit donc repentance, revenant sur son premier dessein, et demanda pardon d'avoir désiré une chose pour l'obtention de laquelle il n'avait aucune science, bien que ce désir, en soi, fût bon[1]. Il pria donc son Seigneur de lui offrir un royaume que personne d'autre après lui n'obtiendrait. Cela ne fut pas fait par jalousie par rap-

1 - Donner naissance à des cavaliers combattant dans la voie d'Allâh.

port à autrui, ni par passion du pouvoir, ni pour se prémunir contre Allâh – qu'Il soit exalté ! C'est plutôt la station spirituelle ou le dévoilement initiatique qui exigeait cette demande. Dieu, en effet, connaît les choses dans leur réalité fondamentale, puisque la science dépend de son objet. Il n'est aucune possibilité qui ne puisse être obtenue par une ou plusieurs conditions, par une ou plusieurs causes, qu'Il ne connaisse par cette condition ou cette cause. De même, Il connaît ce qui peut être obtenu sans condition ni cause.

La demande de pardon de Sulaymân – sur lui la Paix ! – ne fut pas consécutive à une faute, mais parce qu'il avait désiré et voulu quelque chose dont il ne savait pas s'il devait l'obtenir, en oubliant, de plus, le « si Allâh veut ! », rien d'autre. Cela ne nécessite pas une demande de pardon pour qui n'est pas d'entre les Prophètes, mais la station de la sublime[2] Prophétie exige qu'il soit demandé pardon dans un tel cas, car les bonnes actions des êtres pieux sont les mauvaises actions des Rapprochés.

Dieu qualifie d'"épreuve" la naissance d'un avorton de fils à Sulaymân – sur lui la Paix ! –, car en cela il fut contrarié dans son désir et son envie, puisqu'il espérait avoir cent cavaliers qui combattraient dans la voie de Dieu, et que cette forme corporelle qu'Allâh déposa sur le siège de Sulaymân fut cet avorton d'homme qu'il avait engendré. Il fit connaître – qu'Il soit exalté ! – la naissance de l'avorton par le fait de sa déposition sur le siège, dans la mesure où cela arriva à cause de Sulaymân – sur lui la Paix ! –, et Dieu lia les deux histoires – celle de l'épreuve de Sulaymân, et celle de sa demande d'un royaume qui ne siérait à personne après lui –, car la deuxième apparut comme une consolation pour Sulaymân – sur lui la Paix !

2 - Le mot *asmâ*, traduit ici par "sublime", est absent d'Éd. 2.

Les relations entre ces énonciations coraniques n'échappent pas aux maîtres de l'éloquence sacrée, connaissant la finesse du discours et la subtilité des sens spirituels[3].

3 - À propos du royaume spécifique dont il est question ici pour Sulaymân, on sait que, d'après un hadîth, Allâh avait donné pouvoir au Prophète Muhammad sur un démon d'entre les jinns qui avait voulu interrompre sa prière. Le Prophète avait le dessein d'attacher son prisonnier à l'un des murs de la Mosquée afin que tous puissent le voir, mais il y renonça, et le laissa aller par bienséance envers Sulaymân qui avait demandé un « Royaume qui ne siérait à nul autre après lui. » Ibn 'Arabî dit : « Considère la bienséance de l'Envoyé d'Allâh – qu'Allâh répande sur lui Sa Bénédiction unitive et Sa Paix ! – lorsqu'Allâh lui donna pouvoir sur le démon (*al-'ifrît*) qu'il avait terrassé et qu'il voulait tenir prisonnier en le ligotant à l'un des murs de la Mosquée pour que tout le monde puisse le voir. Mais il se souvint de la prière de Sulaymân, et Allâh refoula le démon qui était devenu inoffensif. Cet état de Sulaymân, Muhammad le possédait donc aussi – qu'Allâh lui accorde Sa Bénédiction unitive et Sa Paix ! – : ce ne fut pas par ascèse qu'il y renonça, mais par bienséance envers Sulaymân – sur lui la Paix ! – qui avait demandé à son Seigneur "un royaume qui ne siérait à personne après lui." Par cette histoire, nous apprenons que Sa Parole "qui ne siérait..." vise le fait qu'il ne conviendrait pas que quelqu'un (après Sulaymân) dévoilât ouvertement ce pouvoir à quiconque, même s'il le possédait » (*Futûhât* I, 585).

HALTE 43
La fonction du voile

Il a dit – qu'Il soit exalté ! – : « Que non ! En vérité, à l'égard de leur Seigneur, ce jour-là, ils seront voilés » (Cor. 83, 15).

Quiconque, hormis les connaissants, entend parler de "voile", s'imagine qu'il y a un voile et une chose qui est voilée ; c'est ce qui vient naturellement à l'esprit lorsqu'on connaît le contenu intrinsèque de ce mot. Mais c'est une idée fausse, car il n'est question ici que de Dieu et du créé, c'est-à-dire du degré de la nécessité et de la contingence sans aucun intermédiaire. Le créé, en fait, est, d'une certaine manière, "voile" sur sa propre nature, et "voilé" d'une autre manière. Il est voilé dans le sens où lorsque survient l'obtention de la connaissance et la science d'Allâh, c'est lui, le créé, qui est connaissant et savant, et nul autre. Mais[1], sous le rapport où il n'y a pas d'intermédiaire entre Dieu et le créé, et que la connaissance et la science n'existaient pas et qu'ensuite elles existent, c'est cela le voile ; c'est la chose la plus étonnante à entendre et la plus merveilleuse à savoir ! Lors de la réalisation métaphysique, ce que l'on appelle "voile" n'a aucune réalité, ni concrète ni métaphorique, car il n'est de voile que l'ignorance et celle-ci n'est que nescience, son "opposition" à la science étant semblable à celle de la non possession d'une chose et à sa possession[2].

---

1 - Nous suivons ici Ms. et Éd. 1 qui contiennent *wa* ("et", "mais") permettant de lire la phrase correctement, malgré la ponctuation fantaisiste des éditions, ici, et d'une manière générale. Nous ne sommes pas seul à préférer avoir affaire à des textes arabes anciens, vierges de toute ponctuation.

2 - On retrouve ici un thème récurrent de la métaphysique hindoue de l'*Adwaita Vêdânta.*

Lorsqu'Allâh fait la grâce à un serviteur de Le connaître, ce dernier ne trouve pas de voile, ne comprend pas de quelle nature était ce qui l'empêchait d'avoir la connaissance d'Allâh, ni comment cela a cessé, ni comment il a obtenu la connaissance ! Il a conscience, en effet, que son âme n'a pas bougé de place et que rien n'est "entré" en lui venant de l'"extérieur". Il est demeuré tel quel ! D'où est venue cette connaissance ? D'où a été obtenue cette science ? D'où s'est produite cette "dilatation intérieure"[3] ? Gloire donc au Réducteur Savantissime qui voile sans voile, enseigne sans enseignant, se cache sans écran et apparaît sans apparition !

Un enseignement spirituel nous dit : « Allâh a soixante-dix voiles de lumière ». Il a été rapporté par Abû ash-Shaykh[4], et At-Tabarânî[5] y a ajouté : « Et de ténèbre ; s'Il les retirait, les Gloires de Sa face consumeraient ce que Son Regard toucherait de Ses créatures »[6]. Ces voiles sont les supports de manifestation les plus importants et les autodéterminations les plus imposantes, qui sont voiles pour eux-mêmes et voiles pour les autres créatures. Peu importe ici la précision du nombre, qui n'a pour but que d'indiquer la multiplicité[7]. Les voiles lumineux sont les réalités principielles, tandis que les voiles ténébreux sont les réalités existentielles ; les deux ont en commun la fonction de voiler, entendue dans le sens où elles font écran dans la perspective de l'être voilé, mais pas par rapport à Allâh qu'elles ne voilent pas, car Il transcende tout cela[8].

---

3 - Le "passage" de l'individuel à l'universel – et inversement – ne peut être saisi puisqu'il n'y a aucune commune mesure entre les "deux".

4 - Originaire d'Ispahan, mort en 979 ; il est l'auteur du *Kitâb al-Amthâl fi al-Hadîth an-Nabawî*, recueil de Traditions et de proverbes.

5 - Traditionniste (260/873-360/970), auteur d'un grand recueil de Traditions, *Al-Mu'jam al-Kabîr*.

6 - Nous traduisons à cet endroit du texte le hadîth tel qu'il est compris habituellement ; nous verrons plus loin que l'Émîr l'entend dans un autre sens qui sera précisé alors. Sur la question des "Gloires de la Face", cf. Michel Vâlsan, *Le Livre du Nom de Majesté "Allâh"*, *Études Traditionnelles*, 1948, n° 269, pp. 335-337.

7 - Ce nombre est d'ailleurs variable ; on trouve aussi soixante-dix mille. La base reste tout de même sept ou soixante-dix.

8 - Les voiles sont les aspects relatifs des choses (*nisab*) qui empêchent la prise de conscience de l'Identité suprême : « Les Gloires de la Face sont des désignations de l'Essence ; si elles apparaissent, elles consument des relations (*nisab*) et non des essences (*a'yân*),

À propos de : « S'Il les retirait, les Gloires de Sa face consumeraient ce que Son Regard toucherait de Ses créatures », j'ai constaté que tous les connaissants ayant évoqué cette Tradition considèrent que le pronom possessif *hu* ("son"), de « Son Regard », renvoie à Dieu ; mais Dieu, par inspiration directe, m'a fait savoir que ce pronom se rapporte à *mâ* ("ce que") et ce qu'il implique, c'est-à-dire le créé[9]. Dieu, en effet, ne peut jamais être voilé, et Son Regard nous atteint sans cesse indubitablement ; c'est nous qui sommes voilés, et ce sont nos regards qui ne peuvent Le saisir[10].

Lorsqu'Il veut – qu'Il soit exalté ! – lever le voile et le retirer pour une créature – ce voile n'étant autre que la nescience –, alors les Gloires de la Face font face à cette dernière et consument sa nature créée, de sorte que disparaît sa nature voilée et subsiste sa nature cachée divine[11].

Dans le voile, il y a une miséricorde pour certaines créatures, et dans son enlèvement, il y a une miséricorde pour d'autres, ainsi que le dit un certain interprète :

En vérité, si J'apparaissais sans voile,

Toutes les créatures mourraient.

Dans le voile il y a un sens subtil

Grâce auquel sont vivifiés les cœurs des amoureux.

Il S'abstient de Se dévoiler à tout le monde – sauf à quelques-uns – afin que les Gloires de la Face ne les consument pas. Lorsque la

---

et il s'avère que la Face est l'Essence même de ces essences. Ainsi s'évanouit l'ignorance, dont le fruit est la vision que le monde n'est pas identique à la Face. Alors le monde subsiste selon sa forme et n'est pas détruit par les Gloires qui, au contraire, "le confirment" et révèlent ce qu'il en est au point de vue de Dieu. Le voile était conceptuel, et c'est la relation qui a été consumée » (Ibn 'Arabî, *Futûhât*, II, 460).

9 - Il faudrait alors traduire : « S'Il les retirait, les Gloires de Sa Face consumeraient tout ce qu'Il toucherait du regard venant de Ses créatures. »

10 - Cf. Cor. 6, 103. À partir d'ici, et jusqu'à la fin de cette Halte, nous suivons les éditions, car il manque un passage assez long dans le manuscrit.

11 - *Khafiyyatu-hu* dans Éd. 1, *haqqîyyatu-hu* dans Éd. 2, ce second nom, formé sur l'adjectif de relation *haqqiyy*, qui n'est pas attesté habituellement, peut cependant se traduire par "son aspect divin", "sa nature divine". Notre traduction conjugue les deux informations.

nature créée de ces derniers est consumée et que subsiste leur nature cachée incréée, ils voient Dieu Lui-même par Lui-même, puisque la nature créée est consumée, anéantie.

Le Prophète – qu'Allâh répande sur lui Sa Grâce unitive et Sa Paix ! – nous a attribué la vision, alors que c'est Dieu qui est à la fois réellement Celui qui fait voir et Celui qui est vu, et les Gloires de Sa Face consument le créé à qui Il veut attribuer le privilège de Le voir ; la nature créée de cet être étant consumée, annihilée, il Le voit. Et nul ne voit Dieu excepté Dieu – qu'Il soit exalté !

HALTE 44
Les causes secondes

Dans son recueil de Traditions avérées, Muslim a rapporté que l'Envoyé d'Allâh – qu'Allâh répande sur lui Sa Grâce unitive et Sa Paix ! – passa près de gens qui fécondaient artificiellement un palmier. Il leur dit : « Si vous ne l'aviez pas fait, il serait resté intègre[1] ! »

En cela, il n'avait pas l'intention de les obliger à abandonner l'utilisation des causes habituelles que Dieu met en œuvre dans la nature de ses créatures, car les Envoyés – sur eux la Paix ! – et les connaissants exigent que l'on rejette l'autorité que les causes imposent, mais pas les causes elles-mêmes. Ils imposent même, au contraire, la confirmation de la raison d'être de ces causes secondes, puisque c'est le Très-Sage Omniscient – gloire à Lui ! – qui les a Lui-même mises en place dans ce qu'Il exécute et établit. Quiconque, donc, chercherait à abolir le cycle naturel des choses et la causalité habituelle aurait un mauvais comportement vis-à-vis de Dieu et ferait preuve d'ignorance. Comment pourrait-on prétendre, en effet, à la connaissance d'Allâh, à l'union avec Lui, à Sa compagnie, en prétendant abolir les lois naturelles, alors que c'est ce Connu, ce Compagnon divin qui a Lui-même mis en place ces lois en question ? Pourtant, la condition de la compagnie est la concorde, et celui qui demande une telle abolition est plutôt un contestataire agissant à l'encontre des lois de l'union et du compagnonnage : il est plus près de l'opposition qu'autre chose. Par contre, celui qui reconnaît la réalité des lois naturelles et de la causalité, dans une perspective qui ne contredit pas la doctrine de l'Unité, celui-là est un authentique connaissant d'Allâh

1 - *La-çalahat.* On peut traduire aussi : « cela aurait été bon pour lui », « cela lui aurait convenu », etc.

puisqu'il contemple Dieu grâce à ces causes, chaque chose étant une de Ses théophanies – qu'Il soit exalté !

Par ce qu'il a dit, le Prophète – sur lui la Paix ! – a seulement voulu, en réalité, attirer l'attention des gens sur l'aspect caché des choses : par elles-mêmes, ces causes habituelles et ces formes visibles n'ont aucun pouvoir sur les objets auxquels elles s'appliquent et qui sont existenciés par leurs entremises. C'est Dieu seulement qui est l'Agent véritable influençant directement les choses par la Face propre qu'Il a créée en tout. Le très-Haut, en effet, possède en toutes choses, jusqu'à la plus infime d'entre elles, une Face propre en laquelle Il n'a aucun associé, et c'est par cette Face qu'Il agit. Dieu n'occulte Son Activité sous les formes de Ses créatures que par miséricorde pour celles-ci, et pour marquer Sa Transcendance.

Aussi, lorsque le Prophète déclare : « Si vous ne l'aviez pas fait, il serait resté intègre ! », c'est pour qu'ils contemplent Dieu agissant réellement sous le vêtement des causes secondes, et pour qu'ils s'appuient sur Lui et non sur elles. Il ne voulait pas qu'ils laissassent de côté les causes secondes, car il est indéniable qu'elles sont, d'une part, le support d'une présence dans l'Existence et que, d'autre part, leur dépassement provoque la contemplation.

Lorsque les palmiers (non fécondés artificiellement) produisirent de mauvaises dattes, le Prophète dit : « Vous connaissez mieux votre bas monde ! ». Il s'exprima de telle manière qu'il se désengagea de la contradiction avec eux, car ils n'avaient pas compris le sens de sa parole : « Si vous ne l'aviez pas fait, il serait resté intègre », puisqu'ils avaient cessé, à la suite de cela, la fécondation artificielle. Or, ce n'était pas dans l'intention du Prophète. Il avait seulement voulu dire que le Très-Haut fait les choses avec et sans les causes secondes ; c'est là la véritable doctrine de l'Unité.

Il ne faut pas déduire du : « vous connaissez mieux votre bas monde » que le Prophète – sur lui la Paix et la Prière ! – ignorait les affaires de ce monde[2], loin de lui une telle chose ! En fait, lui et

2 - Éd. 1 donne « ignorait les affaires de ce monde *et de la religion* (*dîn*) », l'ajout, souligné ici, ne s'accordant pas avec l'ensemble du texte. On remarque que le Prophète emploie

les autres Prophètes – sur eux la Paix ! – connaissent les affaires de ce monde et de la religion[3]. Ils n'ont été envoyés par Dieu qu'afin d'enseigner aux hommes ce qui leur est utile pour vivre ici-bas et pour le monde futur, en les guidant vers ce qu'ils ignoraient de cela.

Ce que le Prophète leur montra – sur lui la Paix ! – confirmait leur habitude, mais ils ne comprirent pas son intention et en déduisirent qu'il fallait abandonner radicalement le recours aux causes secondes, alors que ce n'était pas son dessein.

L'Imâm des connaissants, Muhyî ad-Dîn [Ibn 'Arabî] et le [Shaykh ad-Dabbâgh] inspirateur du *Livre de l'or pur*[4], ont parlé de cette Tradition d'une manière différente de celle que m'a inspirée le Très-Haut : tout cela est exact – si Allâh veut ! – car l'ensemble vient d'Allâh.

---

précisément l'expression « *votre* bas monde » et non pas « *notre* bas monde », ou « *ce* bas monde » d'une manière générale. Il suggère bien que ce qui est mis en cause ainsi est une conception limitée du monde inhérente à ceux auxquels il s'adresse précisément, ainsi que l'explique l'Émîr.

3 - Cette dernière phrase manque dans Éd. 1. Comme elle se termine par *dîn*, "religion" qui était en trop plus haut, on peut subodorer que l'éditeur a oublié ce passage et repris la suite du texte au mauvais endroit.

4 - Traduit partiellement sous le titre *Paroles d'or*, par Zakia Zouanat, Éd. Le Relié, 2001.

HALTE 45
Le Créateur et les causes secondes

Le Très-Haut a dit : « Y a-t-il un créateur en dehors d'Allâh vous donnant de quoi subsister à partir du Ciel et de la Terre ? » (Cor. 35, 3).

Le sens de ce passage est qu'il n'y a pas de Créateur hormis Allâh ; la tournure de l'interrogation ici est telle qu'elle amène une réponse obligatoirement négative. En effet, nul, hormis Allâh, ne peut existencier quoi que ce soit de nécessaire à la vie formelle et spirituelle, même s'il existe des causes secondes prédisposées à cet effet. Le Ciel et la Terre sont bien des causes et des supports créés prédisposés à contenir les biens de subsistance, mais ces derniers ne peuvent en être extraits que par Allâh. Ainsi en est-il de toutes les causes secondes et de leurs effets. Comme nul, hormis Allâh, n'est capable d'amener des effets à l'existence, malgré la présence de leurs causes et leurs prédispositions, il est encore plus impossible à quiconque, à fortiori, de créer la cause elle-même.

La nourriture qu'Allâh extrait de la Terre est ce qui maintient les corps en vie ; la nourriture qu'Il fait descendre du Ciel, elle, sustente les esprits et les intelligences : ces derniers, en effet, se nourrissent de secrets et de sciences.

Lorsqu'Il dit : « vous donnant de quoi subsister à partir du Ciel et de la Terre », il y a une allusion sur la façon de considérer les moyens et les causes, tout en niant leur efficience propre : c'est le fait qu'Il ait employé l'expression « à partir de » (*min-hâ*) plutôt que "grâce à" ou "par" (*bi-hâ*). C'est donc Lui qui existencie les effets "auprès" (*'inda*) de leurs causes, par sagesse et libre choix, et non par impuissance ou contrainte, sauf si la cause elle-même est envisagée selon son

essence divine et son secret seigneurial, par lesquels subsiste la forme de cette cause[1], auquel cas l'effet sera produit "auprès" et "grâce" à la cause[2] : c'est la doctrine des hommes de réalisation spirituelle parmi les Gens d'Allâh. Dans ce sens, on peut faire la comparaison avec l'outil pour le menuisier : celui qui agit véritablement, c'est l'ouvrier et non l'outil[3].

1 - La cause est envisagée ici dans sa réalité principielle.

2 - Le passage débutant, dans notre traduction, par : « sauf si la cause elle-même... », jusqu'à la fin de la phrase, est absent des éditions, ce qui rend toute traduction inintelligible. Nous le rétablissons en transcription : *...illâ i'tabara as-sabab min jihat al-wajh al-ilâhî wa as-sirr ar-rabbânî alladhî qâmat bi-hi çûrah dhâlika as-sabab fa-yakûnu al-ta'thîr 'inda as-sabab wa bi-hi...*

Ibn 'Arabî, son école, et donc l'Émir à leur suite, ne considèrent aucun signe de la langue arabe comme sémantiquement négligeable, particulièrement dans le Coran, fût-ce une seule lettre de coordination, les plus petites particules, etc. Alors que dans l'"arabe moderne" certains signes sont considérés comme non signifiants ou équivalents, ils peuvent, dans un contexte sacré, véhiculer des doctrines fondamentales et des nuances importantes.

3 - À propos du verset qui fait l'objet de cette Halte, cf. le texte d'Ibn 'Arabî traduit par Charles-André Gilis dans *Le Coran et la Fonction d'Hermès*, pp. 162-165, Éd. de l'Œuvre, Paris, 1984.

HALTE 46
Le néant de la nature des choses en soi

Le Très-Haut a dit : « Tout ce qui est sur elle est éteint par nature, et subsiste la Face de ton Seigneur » (Cor. 55, 26-27).

La préposition « sur », et son complément « elle »[1], se rapportent à une chose sous-entendue, à savoir "ce qui réside sur elle", c'est-à-dire : sur la terre. Cela n'implique donc pas les réalités supérieures qui, elles, ne demeurent pas sur terre. Tout ce qui existe sur terre est donc voué à l'extinction : ce sont les formes terrestres que régissent les esprits supérieurs. L'extinction dont il est question ici s'oppose à la réalité, alors qu'ailleurs elle s'oppose à la permanence[2]. Le verset signifie que les choses terrestres sont éteintes par nature, au moment présent, même si on les perçoit comme ayant une existence stable, car notre conscience est contraire à ce qui se passe en réalité. Une telle perception fausse provient des méprises des sens et de la raison ; beaucoup d'erreurs sont imputables à ces deux-là. Certains les attribuent aux sens et d'autres à la raison, car c'est elle qui juge ; c'est cela qui est vrai. Ainsi est la conscience que nous avons de l'ensemble des formes terrestres et le jugement que nous nous en avons. Sa Parole « s'éteignant »[3] (*fânin*) est un nom d'agent[4] désignant communément une réalité dans l'état présent. Or, on ne peut s'écarter du sens réel que s'il y a impossibilité, c'est-à-dire impossibilité de le prendre comme tel.

1 - En arabe, les deux sont liés dans l'écriture : *'alayhâ*.

2 - Il s'agit alors de l'extinction au monde qui débouche sur la permanence en Allâh.

3 - Traduit plus haut par : "éteint par nature".

4 - Ou : participe actif, équivalent au participe présent de la grammaire française.

Dans Sa Parole : « Et subsiste la Face de ton Seigneur » (Cor. 55, 27), la “Face” de Dieu est son Essence exprimant Son Immuabilité, Principe transcendant de tout existencié. Cela signifie que subsiste la Science de Sa Face, qui est Sa Réalité et Son Essence, lorsque l'enveloppe est retirée et qu'apparaît la réalité essentielle. Il s'avère alors que toute chose dont on dit qu'elle est “hors” d'Allâh, ou “autre” que Lui, est vaine, sans réalité, maintenant et pour toujours, car il n'y a de réalité que la Réalité de Dieu, maintenant et à jamais. Que nul ne s'imagine le verset induisant que ce qui se trouve sur terre a une réalité à un moment, disparaissant au moment suivant, car c'est une idée fausse. L'exemple de référence à ce propos est cette parole d'un connaissant : « Jusqu'à ce que s'éteigne celui qui n'a jamais été et subsiste Celui qui n'a jamais cessé »[5]. Il faut comprendre cela de la manière suivante : ce qui s'éteint, c'est la conscience et la conception de l'être qui croyait savoir qu'il était réel ; cela ne veut pas dire qu'il était d'abord réel et, qu'ensuite, il s'est anéanti pour disparaître. Le connaissant, en effet, a dit : « celui qui n'a jamais été », c'est-à-dire qu'il n'a jamais eu de réalité, malgré une conscience et une conception fausses qu'il était réel. Il est donc néant, au moment même où il pense être réel.

Lorsqu'est retiré le voile, qui est l'ignorance et rien d'autre, on se rend compte que les déterminations particulières[6] sont absentes : la prise de conscience instantanée de la Réalité en soi nous fait découvrir l'absence des déterminations particulières, autrement dit : a disparu ce que l'on s'imaginait être des déterminations principielles distinctes de la Réalité de Dieu. Il n'y a que la Réalité de Dieu se manifestant par des supports imaginaires et illusoires.

---

5 - Sentence d'Ibn al-'Arîf (1088-1141), tirée de son *Mahâsin al-Majâlis* (éd. et trad. par Asín Palacios, p. 60 de la trad., et p. 97 du texte arabe, Geuthner, 1933). Ibn 'Arabî cite cette sentence dans Le *Livre de l'Extinction dans la Contemplation* (*op. cit.*, trad. de Michel Vâlsan, pp. 27-28).

Une traduction du *Mahâsin al-Majâlis* est proposée aux éditions Albouraq (2012) sous le titre *Splendeur des enseignements soufis*.

6 - *Al-A'yân*.

L'univers est seulement apparence (imagination factice, etc.),

Il est Dieu dans la réalité essentielle.

Quiconque professe cela

Obtient les secrets de la Voie initiatique.

Les sophistes disent à l'unanimité que l'être de toutes choses d'ordre sensible est illusoire, sans réalité en soi. S'ils avaient dit, comme les connaissants, que le monde est illusoire, mais que son aspect intérieur est une réalité immuable, c'est-à-dire qu'il est Réalité dans des formes illusoires, ils seraient tombés juste.

Dans le verset, il est possible que le pronom "elle", dans « sur elle », renvoie à un concept convenu, qui serait la réalité de toutes les possibilités contingentes[7]. Alors, tout ce qui entre sous le mode de la contingence, et dont on peut assurer qu'il participe à ce mode est, de fait, éteint, anéanti, et n'a pas de réalité propre. À ce moment-là, l'état de néant s'applique par là-même à tous les possibles contingents supports des manifestations supérieures, comme les purs esprits, les formes subtiles, les corps subtils et les intelligibles. Ce statut s'étend donc à tout ce qui est "autre" ou "hors" d'Allâh ; « Allâh était et aucune chose avec Lui »[8], et Il était dans Sa Perfection sans manque. Ainsi Allâh est Réalité, et il n'y a rien "avec" Lui qui soit réel. Cette interprétation possible du verset englobe donc toute la possibilité contingente, contrairement à la première exégèse qui se restreignait à ce qui est sur terre.

Cependant, dire que tout ce qui est contingent est néant, dans son état actuel, demande une autre preuve. Il est notoire que la possibilité du contingent, qui est le fondement de tout possible, n'a pas de réalité

---

7 - Les exégètes du Coran sont partagés sur ce qui s'accorde avec le pronom *hâ*, qui peut s'appliquer à des sujets féminins, ou à des choses – concrètes ou abstraites – au pluriel. Pour la plupart, ce pronom renvoie à « la terre », citée au verset 10 ; pour d'autres, comme Al-Qâshânî, qui n'exclut pas cette première interprétation, il peut renvoyer aux « vaisseaux », les « navires » du verset 24, dernier sujet mentionné susceptible de produire un tel accord. Ce maître suit en cela la règle qui s'applique généralement, à savoir que le pronom renvoie au dernier nommé avec lequel il peut s'accorder, sauf si le pronom est placé directement après une suite ininterrompue de mots auxquels il peut se rapporter.

8 - Termes d'un hadîth.

en soi ; ce n'est qu'une idée dépendant uniquement de l'intellect, car c'est un isthme entre la Réalité absolue et le néant absolu, autrement dit l'impossible. Or, l'isthme ne peut être que d'ordre intelligible, car s'il était d'ordre sensible, ce ne serait pas un isthme, puisque la nature même de l'isthme est d'être ce que l'intellect conçoit comme séparant deux choses contiguës, sans être de la nature d'aucune, tout en ne leur étant pas extérieur[9].

9 - C'est la doctrine du *barzakh*, l'Isthme entre deux réalités, doctrine qui sera développée dans d'autres Haltes.

HALTE 47
La Seigneurie et la servitude

Le Très-Haut a dit : « Je n'ai créé les jinns et les hommes que pour qu'ils M'adorent » (Cor. 51, 56).

Si les serviteurs se voient imposer des obligations pénibles, sont astreints à des devoirs et à des interdictions, et que des limites leur sont imposées, c'est parce qu'il y a une raison. Le serviteur, en effet, bien qu'on lui applique la dénomination théorique de "possible contingent", n'en a pas moins une relation réelle avec la Seigneurie. Dieu – qu'Il soit exalté ! –, en Se manifestant dans ce que l'on appelle "créature" et "serviteur", a désiré voir tous Ses Noms en ces derniers, et a voulu qu'ils Le connaissent et L'adorent. S'Il les avait laissés libres, sans leur ordonner et leur interdire quoi que ce soit, sans leur imposer de limites, tous Ses Noms n'auraient pu se manifester en eux ; ils se seraient attachés à la seigneurie qui est en eux, en oubliant leur contingence.

Dieu – qu'Il soit exalté ! – ne leur a donné deux "yeux", l'un extérieur, l'autre intérieur, que pour constater, par ce dernier, leur relation avec leur état intérieur, et, par le premier, leur relation avec leur condition contingente extérieure. Dès qu'ils cessent d'avoir conscience de l'un de ces deux aspects, ils sont en perdition. C'est dans la mesure où l'aspect intérieur, la seigneurie, prédomine et impose son autorité, que surviennent les ordres, les interdictions, les contraintes restrictives venant de Dieu, et cela tant que les serviteurs subsistent dans cette demeure où règnent l'insouciance, l'oubli, le voile de l'ignorance. Ils restent ainsi dépendants des règles de bienséance inhérentes à leur état de servitude adorative pour laquelle ils ont été créés.

Ils n'ont pas à s'impliquer dans la seigneurie qu'ils recèlent en eux dès lors que Dieu – qu'Il soit exalté ! – veut d'eux qu'ils expriment leur aspect de servitude et leur altérité en cette demeure.

Lorsqu'ils seront transformés et transportés dans la nouvelle demeure où Dieu – qu'Il soit exalté ! – voudra qu'ils expriment leur aspect seigneurial, la restriction sera levée, la charge tombera, et Il leur fera dire à une chose : « Sois ! Et elle sera »[1]. Sa Satisfaction leur sera acquise, ils seront protégés contre Sa Colère, et quoi de plus doux et magnifique que le plaisir d'être en sécurité !

À tout cela il y a d'autres raisons, mais il ne convient pas que certaines soient consignées dans les pages d'un livre[2].

---

1 - Référence à Cor. 16, 40. D'autres versets contiennent la même expression.

2 - Ibn 'Arabî donne plusieurs éclairages particulièrement dignes de remarques sur le verset qui fait l'objet de ce *mawqif* ; nous les résumons. Conformément à une exégèse possible des deux derniers versets de la sourate finale *An-Nâs*, *jinn* et *nâs* (hommes) peuvent être entendus comme l'aspect intérieur et extérieur d'un même homme à qui s'impose l'adoration sous ces deux rapports (cf. *Futûhât*, III, 101 et 372 ; IV, 54). L'adoration dont il est question dans cette Halte s'impose aux jinns et aux hommes, mais compris cette fois comme deux espèces différentes, en raison de leur prétention à la divinité inhérente à leur valeur élevée dans la hiérarchie des êtres créés (cf. *Futûhât*, III, 301). Rappelons à ce propos que *jinn* indique tout ce qui est caché à la perception sensible ; il peut donc comprendre certains aspects angéliques (cf. *Futûhât*, I, 120). Cependant, d'une manière générale, les anges et les autres créatures sont humbles et adorent Allâh de par leur nature originelle (cf. *Futûhât*, I, 268) ; c'est pourquoi cette adoration est imposée nominalement aux jinns et aux hommes, car les autres espèces n'ont pas prétendu à la divinité (cf. *Futûhât*, II, 214). D'autre part, la nature primordiale de l'homme est le service et l'adoration, car il est fondamentalement serviteur de son Seigneur, ces deux aspects étant liés (cf. *Futûhât*, III, 74). C'est quand il s'éloigne de cet état primordial que lui est imposée formellement et "extérieurement" cette adoration.

HALTE 48

Quiconque se connaît soi-même (ou son âme), connaît son Seigneur

Un enseignement traditionnel prophétique, récurrent et transmis chez les initiés, mais que les compilateurs officiels de Traditions considèrent comme "faible"[1], dit : « Quiconque se connaît soi-même (ou : son âme) connaît son Seigneur »[2].

Cela signifie que quiconque connaît son âme, qui est son seigneur conditionné, connaît son Soi, son Seigneur absolu, car la réalité profonde de l'âme, c'est l'Esprit, et la réalité profonde de l'Esprit, c'est Dieu – qu'Il soit exalté ! Dans l'affirmation de ce hadîth, la condition (connaître son âme) est identique au résultat (connaître son Sei-

1 - Rappelons que la validité d'une Tradition, chez les principaux compilateurs, est établie sur des critères externes concernant particulièrement la fiabilité des chaînes de transmission. Cependant, les Soufis en général, mais aussi certains savants "officiels", estiment que le dévoilement initiatique et la vision directe du Prophète peuvent, soit infirmer une Tradition communément admise, soit authentifier une Tradition considérée comme "faible" ou "fausse". Un cas comme celui du Shaykh illettré Ad-Dabbâgh, de Fès, qui, dans ses visions à l'état de veille, vérifiait directement auprès du Prophète la validité des Traditions, est plus fréquent qu'on ne le croit dans l'histoire de la communauté islamique. Pour certains savants aussi un hadîth peut être tenu pour valable – malgré une défectuosité dans la transmission – si dans son sens il est confirmé par le Coran ou d'autres hadîths.

2 - « *Man 'arafa nafsa-hu 'arafa Rabba-hu* ». Il existe une autre version : « *Man 'arafa nafsa-hu faqad 'arafa Rabba-hu* », qui peut se traduire : « Quiconque se connaît soi-même, dès lors connaît son Seigneur. » Ibn 'Arabî cite toujours ce hadîth selon la première version retenue par l'Émîr, et Michel Chodkiewicz en conclut que les écrits où l'autre version apparaît ne sont sûrement pas de lui (à moins d'une faute de copiste). Pour le Shaykh al-Akbar, il ne fait pas de doute que ces paroles proviennent de l'Envoyé d'Allâh – qu'Allâh lui accorde Sa Bénédiction unitive et Sa Paix ! –, car il les utilise toujours comme telles. Ce hadîth recèle un sens universel et trouve son équivalent dans d'autres formes traditionnelles. A plusieurs reprises (par exemple : *Futûhât*, III, 315 ; IV, 265 et 416, etc.), Ibn 'Arabî fait le rapport entre cette Tradition et le verset coranique : « Nous leur ferons voir Nos Signes aux horizons et en eux-mêmes jusqu'à ce que leur soit évident que c'est bien Dieu (ou, la Vérité, le Vrai) » (Cor. 41, 53).

gneur). La différence entre les deux est celle du relatif avec l'absolu. Quand je parle d'identité, je l'entends dans le sens spirituel, et non littéralement.

Si l'âme reste inconnue, ignorée à jamais, le Seigneur demeure inconnu, car il y a un lien de causalité entre le premier empêchement qui induit le second. Il est d'ailleurs normal de considérer, vu Sa Dignité, que le Seigneur soit à priori moins susceptible d'être connu directement ; c'est pourquoi sa connaissance est conditionnée par la connaissance préalable de l'âme. Cette antériorité est de l'ordre de la succession logique et non de l'ordre de la succession temporelle, car cet état est intemporel : « Nul soir et matin chez ton Seigneur »[3].

La proposition conditionnelle en deux parties n'exige pas que la première soit réelle, ou même possible, puisqu'il est dit au Prophète : « Si tu associais, ton acte échouerait sûrement » (Cor. 39, 65), alors qu'il n'associe pas et qu'il est inimaginable qu'il le fasse[4]. Par ailleurs (à propos des Anges), il est dit : « Quiconque d'entre eux déclare : "Je suis une divinité en dehors de Lui !", Nous le rétribuons par la Géhenne » (Cor. 21, 29), alors qu'il est inconcevable que les Anges prétendent à la divinité.

De même que l'âme peut être connue sous un aspect et sous un rapport sans l'être sous tous les aspects et tous les rapports, le Seigneur peut être connu sous un aspect et sous un rapport, sans L'être sous tous les aspects et tous les rapports. C'est pourquoi tel enseignement traditionnel dit : « Celui qui se connaît le mieux connaît le mieux son Seigneur » et tel autre : « Je connais mieux Allâh que vous et je Le crains plus »[5].

---

3 - Renvoie à une sentence attribuée à Abû Yazîd Al-Bistâmî (note d'Abdelbaqî Meftah, Éd. 2, vol. I, p. 170).

4 - On peut d'ailleurs comprendre le verset ainsi : « Si tu voulais associer, ton acte serait sûrement vain », c'est-à-dire : tu ne pourrais sûrement pas le faire. Dans ce cas, le passage signifierait que l'acte d'association est impossible au Prophète, de par sa nature.

5 - Ces deux hadîths, comme ceux que nous allons rapporter, sont souvent mentionnés par les Maîtres comme étant "apparentés" à celui commenté dans cette Halte : « J'ai connu mon Seigneur par mon Seigneur » ; « Celui qui, d'entre vous, se connaît le mieux soi-même, est celui qui, d'entre vous, connaît le mieux son Seigneur », ce dernier parfois repris sous une autre forme : « Celui qui, d'entre vous, connaît le mieux son Seigneur, est celui qui, d'entre vous, se connaît le mieux soi-même », etc.

Les hommes, selon des variations que l'on ne saurait définir ou évaluer, sont inégaux quant à la connaissance de leurs âmes, comme ils sont inégaux quant à la connaissance de leur Seigneur.

Selon Michel Vâlsan, dans le hadîth : « Quiconque se connaît soi-même (ou : son âme) connaît son Seigneur », le "moyen" de la connaissance est l'"âme" ou le "Soi", alors que dans le hadîth : « J'ai connu mon Seigneur par mon Seigneur », c'est le Seigneur même auquel, conformément au premier, le Soi est identique. Tandis que le premier hadîth peut être rendu par : "Celui qui connaît son 'Soi' connaît le Soi", le deuxième équivaut à : "J'ai connu le Soi par le Soi" » (note à sa traduction inédite du *Traité de l'Identité Suprême* d'Al-Balyânî).

HALTE 49

Les Qualités de Beauté sont l'objet de l'Amour

Le Très-Haut a dit : « Dis : Si vous aimez Allâh, alors, suivez-moi, Allâh vous aimera ! » (Cor. 3, 31).

Il est impossible d'aimer Allâh en tant qu'Essence se passant des mondes, Essence qui ne requiert point le monde et que le monde ne requiert point. L'amour, en effet, ne peut être que dans la relation, et il n'y a d'aucune manière relation ou lien entre le créé et l'Essence pure. Dès lors, nous savons que le serviteur ne peut aimer l'Essence en tant que telle, car il est impossible d'aimer ce que l'on ne peut ni nommer, ni décrire, ni connaître. L'Essence peut être contemplée, mais non saisie par la science, alors que le degré des Qualités divines peut être appréhendé par la science, mais non contemplé. Ce degré où apparaissent les relations et rapports est objet d'amour pour toutes les créatures. Celui qui aime, n'aime que le degré de la Beauté[1] et les qualités du Bien, comme les grâces, les faveurs, la miséricorde, l'absolution, etc. Au point de vue de la réalisation spirituelle, celui qui aime, n'aime que les effets des qualités de Beauté ; ou plutôt, il n'aime que lui-même. De là vient que les connaissants réalisés disent qu'il n'y a jamais d'intimité avec l'Essence transcendante, puisqu'il

---

1 - Les Qualités divines sont classées selon trois grandes catégories se rapportant aux Noms de Beauté, de Majesté, et de Perfection. Dans son *Kitâb içtilâhât aç-Çûfiyyah*, le *Livre des Définitions techniques des Soufis*, Ibn 'Arabî donne ces trois indications : « La Beauté : ce sont les qualifications de Miséricorde et de Bienveillance de la Fonction divine ; la Majesté : ce sont les qualifications du Pouvoir réducteur de la Fonction divine ; la Perfection : c'est le fait de transcender les Attributs et leurs effets. » Selon le Shaykh al-Akbar, la Majesté « ne se révèle jamais (on comprend que cette notion coïncide exactement avec celles d'Infini et d'Absolu) » (*La Parure des Abdâl*, note de Michel Vâlsan, p. 32, Éd. de l'Œuvre-Archè, 1992).

n'y a ni relation ni similitude avec Elle ; l'intimité n'est possible qu'avec certains Noms de Beauté[2].

Le Prophète – qu'Allâh répande sur lui Sa Grâce unitive et sa Paix ! – a fait allusion à ce fait que l'Essence, dans Son mystère absolu, ne peut être concernée par l'amour de quiconque, lorsqu'il a déclaré : « Aimez Allâh pour les grâces dont Il vous nourrit », ainsi que cela a été rapporté par At-Tirmidhî[3] et Al-Hâkim[4]. Il nous a indiqué la voie, montrant qu'il ne peut y avoir amour d'Allâh que de cette façon : par le fait qu'Il est Dispensateur de Grâce, Très-Miséricordieux, sans cesse Protecteur, etc. Tout cela appartenant au degré des Qualités divines.

Lorsque le Très-haut dit : « Allâh fera venir un peuple qu'Il aime et qui L'aime » (Cor. 5, 54), ou encore : « Si vous aimiez Allah » (Cor. 3, 31), Il fait allusion au fait que l'amour du serviteur ne concerne que le degré de la Fonction de Divinité et rien d'autre, comme nous l'avons déjà dit.

À ce propos, il y a une anecdote connue chez les initiés et concernant Abû Sa'îd Al-Kharrâz – qu'Allâh soit satisfait de lui ! –. Il rencontra le Messager d'Allâh[5] et lui dit : « Ô Envoyé d'Allâh, l'amour d'Allâh m'accapare au détriment de l'amour pour toi ! » Le Prophète lui répondit : « Ô homme béni, l'amour d'Allâh, c'est l'amour de moi ! »[6]. Abû Sa'îd voulait dire que l'amour du support spirituel transcendant le détournait de l'amour du support corporel terrestre[7], mais le Prophète lui indiqua que ce qui se manifeste dans

2 - Ibn 'Arabî précise que « l'intimité est l'effet produit par la contemplation de l'aspect de majesté de la Beauté » (*La Parure des Abdâl*, note de Michel Vâlsan, p. 32).

3 - L'un des compilateurs de Traditions qui fait autorité (824-892).

4 - Al-Hâkim An-Naysâbûrî (de Nichapour ; 933-1014), célèbre compilateur de Traditions.

5 - Il s'agit d'une vision à l'état de veille, car Abû Sa'îd est mort en 899.

6 - « *Mahabbatu Llâhi mahabbatî !* » On peut comprendre cette réplique de deux manières. La première, la plus évidente, correspond à notre traduction, et revient à affirmer que si l'on aime Allâh, on aime l'Envoyé par là-même. La seconde correspondrait à la traduction suivante : « L'Amour d'Allâh, c'est mon amour », dans le sens où celui qui aime Allâh *aime comme l'Envoyé aime Allâh*, ou *aime ce que l'Envoyé aime*. Ces interprétations se réfèrent à deux points de vue qui ne sont aucunement contradictoires.

7 - Nous suivons ici le manuscrit.

les deux supports est unique, sans multiplicité ou altérité. L'Aimé est donc unique dans les deux cas.

La disparité et la multiplicité des supports de l'amour ne doivent pas te troubler dans la mesure où ce qui se manifeste en eux de l'Aimé est unique, sans particularisation ou partage. En fait, les supports de manifestation de l'amour n'ont pas de réalité propre, et le connaissant ne saurait aimer ce qui n'a pas de réalité, de même qu'ils ne peuvent intéresser l'esprit de l'homme intelligent. Ainsi, quiconque aime celui qui apparaît dans le réceptacle spirituel, aime, par là-même, Celui qui apparaît dans le réceptacle corporel.

Ce qui Se manifeste dans tous les réceptacles supérieurs et inférieurs n'est autre que la Forme de la Miséricorde universelle, appelée "Réalité essentielle muhammadienne". Tous les réceptacles envisageables : esprits, corps, formes subtiles et imaginales, n'ont pas de consistance ; ce ne sont que des déterminations potentielles, des figurations illusoires que Dieu a préparées pour manifester Sa Forme[8] : elles n'ont pas de réalité par elles-mêmes, ni éternelle, ni contingente. La Réalité appartient à Dieu seul. À ce propos on a déclamé ces vers :

Les degrés, grâce à la Réalité, deviennent
Les réalités essentielles de l'invisible et du visible.
Mais en cela il n'y a que la Réalité
À apparaître ; tout le reste est évanescent.

C'est donc comme si le Prophète avait dit à Abû Sa'îd : celui dont tu dis qu'il est l'Envoyé d'Allâh, et dont l'amour de Dieu te distrait, n'est pas quelque chose de différent d'Allâh ; c'est la Réalité identique. L'Envoyé est le degré de la manifestation de Dieu, et ce degré est l'intermédiaire et la racine de la multiplicité des manifestations ; il en est la source et la substance.

8 - Rappelons que la notion de "forme" doit être entendue dans un sens qualitatif lorsqu'elle est appliquée au-delà de l'état grossier et de l'état subtil.

HALTE 50

À qui l'acte doit-il être attribué ?

Le Très-Haut a dit : « Vous ne les avez pas tués, c'est Allâh qui les a tués » (Cor. 8, 17).

Sache que l'attribution de l'acte, qui semble, à première vue, être rapportée à l'être créé, est un sujet présenté de différentes manières dans le Livre et la Tradition. Tantôt l'acte est attribué à la créature, tantôt à Allâh – qu'Il soit exalté ! – au moyen du serviteur, tantôt au serviteur au "moyen" d'Allâh – qu'Il soit exalté !

Son attribution à Allâh vient de ce qu'Il est la Réalité véritable et l'Agent réel. Son attribution à l'être créé vient de ce que ce dernier est à l'origine de l'acte dans le monde sensible. Lorsqu'il est attribué à Allâh au moyen de la créature, c'est parce que cette dernière est l'instrument de l'acte, comme l'outil dans les mains du menuisier ou du forgeron ; l'artisan est le véritable agent, pas l'outil. Lorsqu'il est attribué à la créature au "moyen" d'Allâh, c'est sous le rapport où l'être créé est un support de manifestation où Dieu S'autodétermine ; dans ce cas, Dieu reste caché et c'est la créature qui apparaît.

L'acte de la créature, quelle qu'elle soit, animal, homme, ange, est, en réalité, simultanément l'Acte d'Allâh – qu'Il soit exalté ! – et celui de la créature, sous un mode unique, sans qu'il y ait "localisation" de Dieu, ou unification de deux essences distinctes. En effet, lorsque l'être créé s'appelle "homme", ou autre chose, cela inclut son aspect extérieur et son aspect intérieur. Son intérieur, sous un rapport, est la Réalité de Dieu, et son extérieur, sous un rapport, est la forme sensible, expression des modalités et états des prédispositions éternelles. Ces dernières sont des idées pures se manifestant dans une forme

sensible, comme celles qui, au Jour de la Résurrection, se formaliseront dans le monde intermédiaire, prendront la parole et seront mises dans la balance, comme les enseignements traditionnels authentiques le rapportent.

Celui dont la vision est limitée au monde sensible dira que l'acte est incontestablement le fait du serviteur, entendant par là la forme extérieure limitée et déterminée. Celui dont la vision est limitée à l'idée que la Perfection et la Toute-Puissance, en fait, n'appartiennent qu'à Allâh – qu'Il soit exalté ! –, dira que l'acte revient indubitablement à Allâh, entendant par là l'Ordre existenciateur invisible. Il dira aussi que la forme constituée dans le monde sensible ne peut participer à l'acte que sous le rapport de l'"acquisition"[1].

Chacun de ces deux partis considère que Dieu est distinct et séparé du serviteur, et en même temps inséparable de lui ; et il est incontestable que, selon un des points de vue du serviteur, Dieu ne peut être envisagé autrement.

En revanche, le parfait connaissant des réalités essentielles, possédant les deux visions, professe que l'acte est à Dieu – qu'Il soit exalté ! – sous le rapport même où il est l'acte du serviteur, et que c'est l'acte du serviteur sous le rapport même où il est l'Acte du Seigneur, car il n'y a simultanément que la Réalité de Dieu Se manifestant par les lois des essences immuables, qui sont des relations et aspects de la Réalité par lesquels Elle Se voile, et qu'on appelle "serviteur" ou "créature". Ces essences, dans ce degré, se qualifient par les Qualités divines : c'est ainsi que la Réalité Se manifeste. Comme c'est étonnant : apparaître, c'est se voiler, et se voiler, c'est apparaître !

À propos de cette théophanie, les intelligences sont aveuglées et les données des sources traditionnelles divergent, de sorte que tout ce que l'on peut dire est défectueux, que l'on entende par là ceux qui professent le libre arbitre absolu ou, au contraire, le déterminisme absolu ; ceux qui pensent qu'il y a "acquisition" ou libre arbitre partiel. Il est d'ailleurs superflu de se référer à tout cela dans le chemine-

---

1 - *Al-kasb*.

ment initiatique et la réalisation spirituelle, et d'essayer d'éliminer les troubles et les divergences sur ce sujet. Notre Imâm et Maître, Abû Hâmid al-Ghazâlî, a dit que la question de savoir si l'acte produit par le serviteur devait être rapporté à Allâh ou au serviteur lui-même est un problème qui ne trouve pas de solution selon la Loi – c'est-à-dire par des arguments légaux –, pas plus que par la raison ou le dévoilement initiatique. Cependant, par Grâce d'Allâh, ces problèmes ont été résolus pour nous par dévoilement initiatique, même si nous savons, de science sûre, que le dévoilement du Maître (Al-Ghazâlî) était plus complet et plus parfait, et sans commune mesure avec le nôtre, et Allâh est plus savant au sujet de ce qu'avait en vue le Maître.

HALTE 51
L'ascension dissolvante

Le Très-Haut a dit : « Et Nous vous faisons prendre naissance dans ce que vous ne savez pas » (Cor. 56, 61).

On trouve, dans le discours des grands Maîtres initiés – qu'Allâh soit satisfait d'eux ! – le terme de "dépouillement", comme on trouve l'expression d'"ascension dissolvante" ; les deux désignent une seule et même chose. L'explication est la suivante : tout ce à quoi on applique le nom d'existencié, à quelque niveau que ce soit de la Réalité, n'est autre que Dieu apparaissant en mode conditionné selon les lois du degré où se produit cette manifestation. Il est Celui qui Se manifeste sous des apparences illusoires[1] déterminées par Ses Noms sanctissimes. Toutes ces manifestations, autodéterminations, ces autoconditionnements ne sont que des conceptions relatives n'ayant aucune réalité en dehors de l'intellect, comme tout ce qui est produit et a une origine[2]. La Réalité essentielle absolue, à première vue et selon l'opinion conjecturale, semble conditionnée par Sa manifestation, alors qu'Elle reste absolue dans la situation même où le conditionnement semble s'imposer à Elle. Le connaissant n'est pas parfait tant qu'il ne contemple pas l'Absolu dans le conditionné, et le conditionné dans

---

1 - *Malâbis labsiyyah*, textuellement : des vêtements "ambigus", "incertains", "qui prêtent à confusion". Les deux termes en question proviennent de la racine *L.B.S.* (cf. Halte 39, n. 1).

2 - L'origine "accidentelle" des choses est dans la création de l'Intellect Premier qui provoque, de par sa seule présence, une conception séparée illusoire de la Réalité apparaissant désormais comme duelle pour les êtres qui seront créés après lui. Cette illusion se réfracte dans toutes les modalités de perception, reflets de cet Intellect. Cela est valable au point vue cosmologique, mais pas au point de vue métaphysique où chaque chose est une "expression" directe de l'Essence. Rappelons que, dans la doctrine hindoue, la manifestation de *Buddhi*, correspondant à l'Intellect Premier, est la racine de l'illusion pour les êtres manifestés, tout en étant, par ailleurs, un moyen du retour au Principe.

l'Absolu, et cela simultanément. Ainsi, en tant qu'Absolu, Il Se voile à Lui-même dans Son conditionnement ; c'est pourquoi l'Absolu désire ardemment l'union au conditionné. C'est ce à quoi a fait allusion le Sultan des Amoureux[3] par ces vers :

L'Universel cherche l'Universel et s'oriente vers Lui,

Et le limité, par affinité, attire le limité par les brides.

C'est à cette fin que furent envoyés les Messagers, et promulguées les Lois sacrées : pour enjoindre d'employer les médications et les techniques appropriées, dans le but d'éliminer les voiles étendus sur le conditionné par les facultés imaginative et conjecturale, afin que l'Absolu et le conditionné ne fassent plus qu'Un, par cette "unification" relative connue de ceux qui en ont fait l'expérience[4]. Les moyens permettant la levée des voiles ne sont autres que les remèdes composés par les Messagers – sur eux la Paix ! – et les Parfaits d'entre leurs héritiers, remèdes que constituent les œuvres adoratives, les ordres et les défenses, les exercices spirituels et les efforts intérieurs.

Sache ensuite que la forme d'une chose, quelle qu'elle soit, divine ou créée, est ce par quoi cette chose apparaît et se détermine par rapport à son aspect invisible. Ainsi, les corps sont les formes des Esprits, les Esprits sont les "formes" des Essences immuables principielles, les Essences immuables sont les "formes" des Noms divins, et ceux-ci sont les "formes" de l'Essence transcendante absolument non manifestée. N'étaient les Noms, qui sont comme des "formes" pour l'Essence absolument invisible en Soi, Celle-ci n'apparaîtrait pas et ne saurait être connue en aucune manière. N'étaient les Essences immuables, qui sont les "formes" et les supports d'apparition des Noms, les Noms n'apparaîtraient pas et ne s'autodétermineraient pas. N'étaient les Esprits, qui sont les "formes" des Essences

---

3 - 'Umar ibn 'Alî Ibn al-Fârid (1181-1235), poète soufi, auteur notamment de *L'Éloge du Vin, Al-Khamriya* (trad. Émile Dermenghem, Éd. Véga, 1931).

4 - Il s'agit ici de l'*ittihâd*, l'"unification" de deux essences distinctes. Cet aspect d'"unification" est métaphysiquement illusoire et faux, mais inéluctable dans le processus de la réalisation initiatique ; c'est pourquoi elle est dite ici "relative". Sur l'*ittihâd*, cf. l'« Introduction » de Michel Vâlsan à sa traduction du *Livre de l'Extinction dans la Contemplation*, d'Ibn 'Arabî, *op. cit.*, pp. 10-16 et 29-30.

immuables, celles-ci seraient inconnaissables. N'étaient les corps, qui sont les formes des Esprits, ceux-ci ne pourraient être connus et manifester leurs effets. Si l'un des êtres conditionnés applique à bon escient, et selon les modalités que connaissent ceux qui en ont l'expérience, les remèdes proposés par les Messagers, il acquerra une science sûre, comparable à toute autre science exacte, qui lui montrera que ce corps, en soi, n'est pas véritable et n'a pas de réalité ferme et définitive. Il est seulement de l'ordre de l'imagination et de la conjecture, comme tout ce que tu vois, tel un mirage dans le désert que tu prends pour une chose sensible, pour réaliser finalement qu'il n'y a rien[5]. De même, si tu prends un morceau de bois dont l'extrémité est de la braise et que tu le fais tourner rapidement, tu le perçois comme un cercle de feu indubitablement visible de manière sensible, mais, si tu y réfléchis, ta raison te dit qu'il n'y a là qu'un brandon au bout d'un morceau de bois ; le cercle de feu n'existe pas. Si tu agites le brandon en ligne droite, tu perçois une ligne droite de feu, alors qu'il n'y a rien que de la braise[6].

Toutes les formes et les corps que perçoivent les sens sont de la même nature que ce cercle ou ce trait de feu ; ils n'ont de réalité en soi que pour les facultés de perceptions sensorielles. Il s'ensuit que le corps n'a rien sur quoi il puisse compter sans que cela soit sujet à caution. Celui qui en prend conscience sait et se rend compte qu'il est "Esprit". S'il persiste avec zèle dans sa concentration réceptive à l'égard d'Allâh, il obtient la science et la conscience que cette détermination spirituelle elle-même n'a pas plus de réalité que la détermination corporelle. Il voit alors que sa nature profonde est son Essence immuable dans la Science divine éternelle. Alors, il sait et prend conscience qu'il est "Essence immuable". Puis, après cela, il obtient la science que sa nature n'est que les Noms divins et, finalement, que sa vraie réalité est l'Essence transcendante. Le Nom, en effet, est identique au Nommé, et n'est pas quelque chose de surajouté à l'essence du Nommé, contrairement à ce qu'induisent la perspective rationnelle, les surimpositions

5 - Allusion à Cor. 24, 39.
6 - Cf. Halte 23.

conjecturales, les productions imaginatives. Ibn al-Fârid fait allusion à cette question dans ses vers :

Lorsqu'Il fait disparaître le vêtement, il ne reste que Lui,

Et ne subsiste des formes aucune forme douteuse.

C'est de la même chose que parle le Shaykh al-Akbar dans ces vers[7] :

Le Vrai Dieu est trop majestueux pour nous apparaître

Dans Sa singularité, alors que mon être subsiste extérieurement.

Lorsque j'ai voulu découvrir Sa réalité,

J'ai partagé ce que je possédais entre les créanciers,

Je me suis anéanti à ma propre essence, et Sa réalité fut,

De sorte que Son apparition repose sur ma disparition.[8]

Par ces vers, il indique la dissolution de la nature élémentaire ; les "créanciers", en fait, sont les quatre éléments : l'eau, la terre, le feu et l'air. Tant que le voyageur spirituel est enchaîné dans cette structure élémentaire, il ne connaît pas Allâh – qu'Il soit exalté ! –, car Seul Allâh connaît Allâh. Dès que ce voyageur s'est dépouillé de toutes les déterminations tenant au corps, à l'esprit, au cœur, et qu'il s'est éteint, il accède à la connaissance d'Allâh – qu'Il soit exalté ! Il obtient alors des sciences et des secrets dépassant tout ce qu'il avait pu concevoir. Finalement, soit Dieu le garde près de Lui, soit Il le "renvoie" en le recouvrant des vêtements dont Il l'habillait auparavant, à la différence que ces derniers sont, en réalité, différents des précédents : dans le premier vêtement, il s'agissait de Dieu Se manifestant par une créature dont l'intérieur était

7 - Il manque des vers dans Éd. 2.

8 - Ces vers sont tirés de *Futûhât,* I, 8. Ils ne sont pas, ici, repris dans l'ordre de l'original qui est :

Lorsque j'ai voulu découvrir Sa réalité,

J'ai partagé ce que je possédais entre les créanciers,

Je me suis anéanti à ma propre essence, et Sa réalité fut,

De sorte que Son apparition repose sur ma disparition.

Le Vrai Dieu est trop majestueux pour nous apparaître

Dans Sa singularité, alors que mon être subsiste extérieurement.

Dieu et l'extérieur créature, alors que dans le second vêtement, il s'agit de Dieu Se manifestant par Dieu[9].

Voilà la doctrine du "dépouillement" et de l'"ascension dissolvante" dont nous avons parlé plus haut[10]. S'il y a des façons différentes d'exprimer cette même conception, c'est que chacun la formule selon sa propre expérience ; deux êtres ne parcourent jamais exactement la même voie sous tous les rapports, et si Dieu ne m'y avait pas obligé, je ne me serais pas exprimé sur cette question. « Que celui qui veut y croie, et que celui qui veut n'y croie pas ! » (Cor. 18, 29).

Après que j'eus écrit cette Halte, Dieu – qu'Il soit exalté ! –, lors d'un évènement spirituel, projeta sur moi : « En vérité, ceci fut pour vous une récompense et votre effort fut remercié » (Cor. 76, 22). Et la louange est à Allâh, le Seigneur des mondes !

---

9 - Ce dernier passage concerne la différence relevée par René Guénon entre la "réalisation ascendante" et la "réalisation descendante" (cf. *Initiation et réalisation spirituelle*, ch. 32). Michel Vâlsan a montré la présence de cette doctrine chez Ibn 'Arabî, dans sa traduction du ch. 45 des *Futûhât al-Makkiyyah* : « Sur celui qui "revient" (vers les créatures) après être "parvenu" (à la Vérité suprême) et sur Celui qui le fait revenir » (*Études Traditionnelles*, 1953, n° 307 ; cf. aussi, sur ce sujet, Michel Chodkiewicz, *Le Sceau des saints*, ch. 10, Éd. Gallimard, Paris, 1986).

10 - "L'ascension dissolvante" correspond donc à la phase de la réalisation initiatique "ascendante" dans la terminologie de René Guénon.

HALTE 52
L'épuration de l'âme

Le Très-Haut a dit : « Il a certes réussi, celui qui l'a purifiée. Il a certes perdu, celui qui l'a corrompue » (Cor. 91, 9-10).

Az-zakât, c'est la pureté, la candeur, et *at-tazkiyah*, pour l'âme, c'est sa purification[1], qui est l'épuration de sa prétention à posséder ce qui ne lui appartient pas en propre. C'est aussi la dissuader d'usurper des perfections dont elle se revêt, mais qui sont à autre qu'elle, pour que, finalement, elle abandonne toutes ces prétentions mensongères. L'âme, en effet, prétend à la Réalité "avec" Dieu – qu'Il soit exalté ! – tout en étant vicieuse et menteuse dans sa revendication. Elle usurpe les perfections inhérentes à la Réalité comme la Science, la Puissance, le libre arbitre, la capacité à agir ou ne pas agir. Elle se pare de tout cela et le revendique, alors qu'elle est vicieuse dans sa présomption car la Réalité, et toute perfection qui lui est inhérente, sont réservées à Dieu – qu'Il soit exalté ! –, Lui qui, en cela, n'a aucun associé. Celui qui a pris conscience qu'il n'a pas de réalité en soi, en tant qu'être manifesté, et qui a réalisé qu'il ne possède en propre ni science, ni puissance, ni capacité d'agir, ni libre arbitre, mais qu'il est un support de l'Acte divin – car c'est Lui qui agit en cette personne et par elle –, c'est celui-là qui a fait aumône de son âme, et l'a débar-

1 - Les deux mots proviennent de la racine *Z.K.Y.* qui, à l'origine, signifie "croître", "grandir" pour une plante, et aussi "purifier". Le mot *zakât* désigne aussi l'aumône légale obligatoire, dans le sens où le prélèvement sur les biens et sur l'âme est « un sacrifice purificateur », selon la traduction de Michel Vâlsan, un peu comme la taille des arbres rend ceux-ci plus vigoureux (sur ce sujet, cf. Charles-André Gilis, *Métaphysique de la Zakât*, Éd. Le Turban Noir, Paris, 2008). Dans le premier verset coranique traduit au début de cette Halte, se trouve le verbe *zakkâ*, signifiant "faire grandir" et "purifier". Dans le second, il y a le verbe *dassâ*, "corrompre", dont la racine *D.S.S.* contient les idées de "rabougrir", "ne pas grandir" (la racine *D.S.W.* a les mêmes significations), puis "tromper", "séduire", " égarer".

rassée de son injustice et de son vice. En revanche, celui qui n'a pas pris conscience de cela, et a prétendu le contraire, a corrompu son âme ; c'est lui que concerne le verset : « Il a certes perdu, celui qui l'a corrompue » (Cor. 91, 10).

Ad-dass, c'est le fait de voiler et couvrir quelque chose[2] . Quiconque, donc, prétend à la Réalité "avec" Allâh, cache son irréalité en se servant de la Réalité de Dieu – qu'Il soit exalté ! Ainsi en est-il de quiconque s'appropriant la perfection de la science, de la puissance, du libre arbitre ; celui-là cache son impuissance, son ignorance, sa faiblesse, en se servant de la Science, de la Toute-Puissance, de la Capacité de Dieu – qu'Il soit exalté !

Quiconque aura prétendu à ce qu'il n'a pas réellement sera percé à jour lorsque Dieu apparaîtra clairement.

2 - Il s'agit encore de la racine *D.S.S.*, qui contient aussi les idées de "couvrir", "cacher", "ourdir", "tramer".

HALTE 53
Le Paradis des délices sensibles et le Paradis de la contemplation (I)

Le Très-Haut a dit : « Et ceux qui font des efforts en Nous, certainement Nous les guiderons dans Nos chemins » (Cor. 29, 69).

Cela signifie : ceux qui, en Nous, descendent dans l'arène pour combattre leurs âmes par les disciplines et exercices spirituels, afin d'arriver à Nous et au Paradis de Notre connaissance et de Notre contemplation, Nous les dirigerons sûrement pour leur faire connaître Nos chemins, les voies menant à Nous. Ceux-là, en effet, n'ont pas fait d'efforts pour d'autres choses, comme ce bas monde ou le monde futur.

Il faut savoir, de plus, que l'entrée au Paradis des connaissances et de la contemplation est différente de l'entrée au Paradis des délices sensibles[1]. En effet, l'entrée au Paradis des connaissances et de la contemplation, le plus souvent, est acquise au mérite des efforts accomplis par « ceux qui font des efforts en Nous », c'est-à-dire : ceux qui combattent leurs âmes à cause de Nous. Ensuite s'opère une différenciation entre les êtres selon le Don gracieux, la Libéralité divine, et leur prédisposition. L'entrée dans le Paradis du délice sensible tient, elle, à la Miséricorde, et la différenciation s'opère par les actes, comme le rapporte l'enseignement spirituel : « Entrez-y grâce à Ma Miséricorde, et partagez-vous le selon vos actes ! »

---

1 - L'emploi du mot "sensible" doit être compris comme susceptible de se référer aussi à un état subtil, d'ordre encore individuel et "formel", sans pour autant être corporel (cf. René Guénon, *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. 19).

La sagesse de cette différenciation est que, en vertu de cette promesse véridique, tout croyant mérite l'entrée au Paradis du délice sensible, fût-ce après un délai. Si un croyant plutôt qu'un autre se voyait interdire l'entrée de ce Paradis, il ne lui resterait plus qu'à entrer en Enfer pour y rester à jamais, puisqu'il n'y a dans le monde futur que deux demeures, exclusives l'une de l'autre. C'est pourquoi la Miséricorde générale intervient pour le faire entrer au Paradis du délice sensible[2].

Quant au Paradis des connaissances, il est réservé à des êtres spécifiques faisant partie de l'élite des croyants : ceux qui ont pratiqué méthodiquement les efforts et exercices spirituels. Si une part des croyants n'y a pas accès, ils entrent tout de même dans le Jardin du délice sensible ; si tous les croyants entraient au Paradis des connaissances et de la contemplation, aucun croyant ne passerait en Enfer au Jour de la Résurrection, alors que la Science et la Volonté éternelles ont prévu qu'un groupe de croyants, grands transgresseurs, entrerait au Feu, pour en sortir ensuite grâce à l'intercession. Il faut bien être persuadé, en effet, que cette menace s'exécutera pour une partie des croyants transgresseurs ; il n'y a aucun doute là-dessus.

---

2 - Ce passage – et la fin de la Halte le précisera – fait allusion aux croyants ayant commis des fautes majeures nécessitant, pour être lavées, un passage dans un Enfer qui joue ainsi un rôle de "Purgatoire".

HALTE 54
Le Paradis des délices sensibles et le Paradis de la contemplation (II)

Le Très-Haut a dit : « Et Nous avons retiré ce qui t'enveloppait, aussi ta vue, aujourd'hui, est-elle perçante » (Cor. 50, 22)[1].

Ainsi apprenons-nous que la condition des êtres du Paradis des connaissances et des contemplations n'est pas la même que celle des êtres du Paradis des délices sensibles, en ce monde et dans l'autre.

En ce monde, au début, Dieu montrait, aux futurs êtres du Paradis des connaissances divines, leurs âmes comme les voyaient les autres gens ; ils les considéraient comme ayant le pouvoir d'agir ou non, et douées du libre arbitre. C'est pourquoi tu constateras que ces gens, au départ de leur cheminement spirituel, châtiaient leurs âmes lorsqu'ils les jugeaient en défaut, et les remerciaient[2] dès qu'ils estimaient qu'elles avaient assumé un acte dont ils revendiquaient l'accomplissement. S'ils n'avaient pas cru qu'ils possédaient la capacité d'agir ou non, en s'attribuant une puissance personnelle, ils n'auraient pas traité leurs âmes ainsi.

Un connaissant demanda au disciple d'un maître : « Que vous impose votre maître ? » Le disciple répondit : « Il nous impose d'accomplir des actes en considérant leur imperfection. » Le connaissant déclara : « Il vous a imposé le pur Mazdéisme ; que ne vous impose-

1 - Ce verset n'est pas mentionné dans Ms. Cette Halte apparaît comme faisant suite à la précédente ; c'est pourquoi nous lui donnons le même titre.

2 - Il faut lire : *yashkurûna-hâ*, comme dans Ms. et Éd. 2, plutôt que *yashkûna-hâ* ("ils se plaignent d'elles", "les accusent") d'Éd. 1.

t-il pas plutôt d'agir détachés des actes lorsque vous contemplez leur déroulement ! »[3].

Lorsqu'Allâh fait miséricorde à ces êtres, en leur ouvrant la porte d'entrée au Paradis de la connaissance et de la contemplation, ils reconnaissent qu'ils n'ont aucun pouvoir quant à leurs formes extérieures et quant à leurs âmes ; par la contemplation, ils constatent que c'est le pur Don divin et la Grâce qui effectuent ce qu'ils croyaient provenir d'eux-mêmes. Dès lors qu'ils contemplent le pur Don et la Grâce, ils s'évanouissent à eux-mêmes, à leur intellect et au don, et ils sont totalement absorbés dans la contemplation du Donateur ; Dieu les choisit pour Lui-même et Se les réserve pour Son Assemblée.

Quant aux êtres du Paradis sensible, Dieu leur a aussi donné l'idée qu'ils avaient le pouvoir d'acquérir des mérites et qu'ils possédaient le libre arbitre, de sorte qu'ils pratiquèrent des œuvres pieuses, en se les attribuant, pour parvenir au Paradis sensible, inconscients qu'ils étaient du Paradis des connaissances et des contemplations. Allâh les conserve dans cet état d'insouciance dans ce bas monde, dans l'entre-deux mondes, lors du compte final, et lors de l'entrée au Paradis, jusqu'au moment de la Vision dans la Dune Blanche[4]. C'est

---

3 - On reconnaît là l'un des grands thèmes de la *Bhagavad-Gîtâ*.

4 - Il faut lire *al-Kathîb al-abyad*, comme dans Ms. et Éd. 1. Différents enseignements nous apprennent qu'au Paradis se trouve une Dune de musc (ou de camphre) blanc, lieu spécial de théophanie divine. D'un long hadîth, rapporté par Anas Ibn Mâlik, concernant le jour et la prière du vendredi, nous retiendrons que le Prophète a déclaré : « En vérité ton Seigneur – que Sa Toute-Puissance et Sa Grandeur soient louées ! – a choisi, dans le Paradis, une vaste vallée de musc blanc et, lorsqu'arrive le vendredi, Il descend – béni et exalté soit-Il ! – des cieux supérieurs sur Sa Chaise-Piédestal. Puis, la Chaise est entourée de chaires de lumières, vers lesquelles les Prophètes arrivent pour s'asseoir ; ces chaires sont ensuite entourées de chaises d'or, vers lesquelles les Très-Véridiques et les Martyrs arrivent pour s'asseoir ; ensuite viennent les gens du Paradis qui s'assoient sur une Dune, et leur Seigneur leur apparaît (*tajallâ lahum*) – béni et exalté soit-Il ! – au point qu'ils voient Sa Face » (recueilli dans *At-taghrîb wa at-tarhîb* d'Al-Mundhirî, ch. sur le Paradis ; tiré de At-Tabarânî). Celui-ci retient aussi une Tradition transmise par Abû 'Ubaydah dans laquelle Ibn Mas'ûd déclare : « Empressez-vous pour la prière commune du vendredi, car tous les vendredis, au Paradis, Allâh apparaît aux gens du Paradis dans une Dune de camphre, et ils seront proches de Lui dans la mesure de leur empressement (à venir à la prière du vendredi) » (recueilli dans *Ibid.*, ch. sur la prière du vendredi).

À ce propos, le Shaykh al-Akbar dit : « Sache que la Dune est du musc blanc dans le Jardin paradisiaque d'Éden, et le Jardin d'Éden est la citadelle et la forteresse du Paradis, lieu de résidence du Roi et de Ses Notables. Les êtres du commun n'y entrent que pour visiter.

pourquoi Dieu leur dira : « Voici "le Paradis dont vous avez hérité, correspondant à ce que vous avez fait" » (Cor. 7, 43). Ce faisant, Il leur attribuera la capacité d'agir, confirmant leur état d'insouciance et d'ignorance préalables, et déclarera, comme l'affirme un enseignement spirituel : « Prenez-en votre part selon vos actes ! », conformément à leur prétention première. Cela ira jusqu'au point où Dieu – qu'Il soit exalté ! – dira à l'un d'entre eux : « Entre au Paradis grâce à Ma Miséricorde ! », et que ce dernier répondra : « Non, j'y entre plutôt grâce à mes actes ! » À ce moment-là, en effet, ce qui les enveloppe ne sera pas retiré, et ils seront encore voilés, limités qu'ils sont par leurs âmes individuelles auxquelles ils continuent d'attribuer la capacité d'agir.

La Parole du Très-Haut : « Et Nous avons retiré ce qui t'enveloppait, aussi ta vue, aujourd'hui, est-elle perçante », lorsqu'elle est appliquée au mort, ne s'applique qu'au dévoilement de certaines choses qui lui étaient cachées de son vivant ; le voile n'est retiré complètement, et l'éveil total ne s'effectue qu'après la vision de Dieu – qu'Il soit exalté ! – dans la Dune. Les hommes, en effet, dorment en ce bas monde par rapport à leur réveil, après la mort, dans le monde intermédiaire ; mais ils dorment dans cet intermonde par rapport à leur réveil survenant à la Résurrection et lors du Décompte final ; ils dorment encore au moment du Décompte par rapport à leur entrée au Paradis ; et ils dorment aussi après l'entrée au Paradis par rapport

---

Dans cette Dune, Il a placé des chaires, des trônes, des chaises et des gradins, car les gens de la Dune forment quatre groupes : il y a des croyants, des Saints, des Prophètes et des Envoyés. Dans chaque groupe dont nous parlons, il y a des êtres qui sont plus favorisés que d'autres » (*Futûhât*, III, 422). Une théophanie totale aura lieu, et chaque être sera illuminé à la mesure de son propre credo ; certains auront réalisé tous les credos, d'autres seulement un credo spécifique. Dans un autre passage (cf. *Futûhât*, I, 320), les quatre catégories d'êtres présents dans la Dune sont : les Envoyés et les Prophètes réunis ; les Saints, héritiers des Prophètes quant à la parole, à l'acte, et à l'état ; ceux qui connaissent Allâh par la science théorique intellectuelle et, enfin, les croyants qui professent l'Unité divine par coutume et imitation. Il est précisé que l'ordre est inversé entre ces deux dernières catégories au Jour du Rassemblement.

Selon Michel Vâlsan la vision au Kathîb "est, en termes de valeur générale, une expression de la connaissance suprême" (*E. T.* n° 376, p. 93). Cf. aussi sur ce sujet : Abd-el-Karîm al-Jîlî, *Un commentaire ésotérique de la formule inaugurale du Coran*, p. 242, traduit et annoté par Jâbir Clément-François, Albouraq, 2002.

à leur Éveil obtenu lors de la vision de Dieu – qu'Il soit exalté ! –, vision réservée dans la Dune.

Dieu opère ainsi avec ces êtres parce qu'ils n'ont recherché, par les actes, que le Paradis sensible, sans désirer le Paradis de la connaissance et de la contemplation auquel leurs âmes n'ont jamais aspiré. Leur but correspondait à ce que désirent les âmes individuelles, et non à ce que désirent les esprits ; « Ton Seigneur n'est injuste envers personne » (Cor. 18, 49).

Le Paradis de la connaissance et de la contemplation est réservé à une élite dont est exclu le commun des croyants, alors que le Paradis sensible reçoit tous les croyants. En effet, ceux qui entrent au Paradis de la connaissance et de la contemplation y accèdent dès cette vie, avant la mort corporelle, mais après une mort spirituelle[5], et il est impossible qu'entre en Enfer une personne ayant accédé au Paradis de la contemplation et de la connaissance, alors que la Science et la Volonté divines éternelles ont prévu que certains croyants entreraient au Feu, et en sortiraient ensuite grâce à l'intercession.

Le Paradis de la connaissance et de la contemplation est comme : « Pas de dieu sauf Allâh ! ». Si l'on plaçait la Parole de l'Unité dans la balance, aucun croyant n'entrerait au Feu ; mais ce sont les bonnes actions des croyants qui sont pesées, sans la Parole de l'Unité, excepté pour la balance de l'homme aux registres[6].

Pour toutes ces raisons, le Paradis de la connaissance et de la contemplation est réservé à une élite que Dieu – qu'Il soit exalté ! – décrit lorsqu'Il dit : « Ceux-là, Allâh remplace leurs mauvaises actions par des bonnes actions »[7].

---

5 - Sur la "réalisation métaphysique", cf. René Guénon, *La Métaphysique orientale*, pp. 12-16 et, du même auteur, sur la "mort initiatique", *Aperçus sur l'Initiation*, ch. 26.

6 - *Çâhib as-sijillât* : il s'agit du cas exceptionnel d'un homme qui présentera, au moment de la pesée des actes, neuf registres immenses remplis de mauvaises actions, sans avoir jamais rien fait de bien. Il évitera cependant l'Enfer, grâce à la formule « Pas de dieu sauf Allâh » qu'il aura prononcée, de son vivant, de manière pure et sincère.

7 - Cor. 25, 70. C'est là un effet immédiat de la réalisation spirituelle.

HALTE 55

Ce qui est inhérent à un être doit s'accomplir

Le Très-Haut a dit : « En vérité, ce qui vous est promis arrive inéluctablement, et vous n'y pouvez rien » (Cor. 6, 134).

Dans le verset, « ce qui »[1] a une application générale : toute promesse et menace[2] se réalisent pour quiconque en est l'objet par nature, que ce soit du bien ou du mal, dans ce monde et dans l'autre, et qu'il le recherche ou le fuie. En effet, ce qui est déterminé pour ou contre chaque homme, et qui lui est inhérent de par la Science et la Volonté divines éternelles, lui arrivera inéluctablement. Nul ne peut empêcher ou anticiper ce qui lui est destiné – comme si ce qui est déterminé en sa faveur ou contre lui ne lui était pas inhérent ! – qu'il le recherche ou non, qu'il veuille lui échapper ou l'accepter.

---

1 - *Mâ*, traduit plus souvent par "ce que".

2 - *Wa'd wa wa'îd* : deux mots dérivant de la racine *W.'.D.*, contenant les idées de "promesse" et de "menace", en correspondance, par ailleurs, avec le verbe *tû'adûn* (ce qui « vous est promis ») du verset.

HALTE 56
Aspects de la Parole

Le Très-Haut a dit : « Notre Parole à une chose, lorsque Nous la voulons, est seulement de lui dire “Sois !”, et elle est » (Cor. 16, 40).

En disant “Notre Parole”, Il indique qu’Il est doué de parole, ce qui implique une orientation divine produisant un effet sur ce qui est concerné par l’Ordre existenciateur et passera à l’existence, pour lui-même, selon la prédisposition qui lui est inhérente. Ne revient à Dieu que de donner l’Ordre.

L’utilité et la finalité de la parole, c’est de communiquer à l’auditeur concerné ce qui est dans l’âme du locuteur, son intention. En nous informant qu’Il est Locuteur, donc doué de l’Attribut de Parole qu’Il possède par essence, Dieu nous signifie qu’Il veut communiquer ce qu’il y a dans Sa Volonté, et Son Être à qui Il veut faire comprendre Son ordre, Sa défense, informant de Ses enseignements, de Sa bonne nouvelle, ou de Sa mise en garde etc., bref, de tout ce qu’implique la parole habituellement.

Le Discours divin est de deux sortes : il peut s’exprimer sans aucun intermédiaire objectif, et il est nommé “inspiration”, “projection”[1], etc. ; et il peut s’exprimer par les intermédiaires objectifs que sont les supports de nature spirituelle[2] et, dans ce cas, on l’appelle “révélation”[3].

---

1 - *Ilhâm* et *ilqâ'*.

2 - Les Esprits, les Anges.

3 - *Wahy*.

Lorsque le Discours divin lui survient sans intermédiaire, l'auditeur ne saisit pas par quelle modalité il lui est parvenu, mais il trouve en lui, de manière incontestable, ce que Dieu – qu'Il soit exalté ! – a voulu lui dire, et cela transcende tous les modes qu'utilise le discours des créatures.

Le Discours de Dieu qu'entendent les Prophètes, les Saints en ont une part, mais ils en "goûtent" l'audition d'une manière différente ; il n'y a pas identité entre la "gustation" du Prophète et celle du Saint, qui se distinguent l'une de l'autre, comme se distinguent les degrés de la prophétie et de la sainteté.

Parmi tous ceux à qui Dieu a parlé, Mûsâ (Moïse) a été privilégié par le nom d'"Interlocuteur"[4], en vertu d'une expérience spéciale que nul autre que lui n'a connue. Notre Maître Muhyî ad-Dîn (Ibn 'Arabî) s'est exprimé sur cette particularité de Mûsâ grâce à une information qu'il tirait directement de celui-ci. À ce propos, voici ce que Dieu a projeté sur moi : si l'on dit que Mûsâ fut privilégié parce que Dieu lui parla « de vive voix »[5], contrairement aux autres à qui Il S'adressa, c'est parce que, pour ceux-ci, Dieu leur parla intérieurement, sans que les gens présents autour d'eux n'entendissent le Discours divin, alors que, pour Mûsâ, Dieu lui parla en présence de soixante-dix personnes qu'il avait choisies dans sa communauté, et ces dernières entendirent toutes ouvertement le Discours divin adressé à Mûsâ – sur lui la paix !

Il faut savoir que la Réalité est réservée à Dieu – qu'Il soit exalté ! – ; rien d'autre que Lui ne possède de réalité, adventice ou éternelle. "Autre" que Lui n'a qu'une "participation" relative à la Réalité ; ainsi en est-il pour tout ce qui dépend de cette Réalité, comme la parole, la

---

4 - *Al-Kalîm*. Cet adjectif est fait sur le schème *fa'îl*, qui peut exprimer l'activité intense ou la passivité. Il peut donc, en principe, vouloir dire "celui qui parle beaucoup", comme "celui à qui l'on parle". Moïse est le seul, dans le Coran (4, 164), pour lequel est employée la forme "renforcée" « *Wa kallamu-hu Allâhu taklîman* », « Allâh lui a parlé de vive voix », qui peut se traduire par d'autres manières, en tenant compte du caractère intensif des formes utilisées. Nous privilégions une traduction relative au contexte explicatif.

5 - *Taklîman*.

puissance, la volonté, etc., qui n'appartiennent qu'à Lui[6] – qu'Il soit exalté ! Il est donc la Réalité derrière le voile de tout existencié ; Il est le Savant derrière le voile de tout savant ; Il est le Locuteur derrière le voile de tout locuteur, etc. Si l'on attribue la Réalité, et tout ce qui en découle, à "autre" que Dieu – qu'Il soit exalté ! –, ce ne peut être que par façon de parler.

Fondamentalement, la Parole de Dieu n'est que l'expression de Sa Science et de tous Ses Attributs qui en dépendent ; ces Attributs ne peuvent être dissociés les uns des autres, si ce n'est pour en exprimer les aspects permettant de comprendre les sens qu'ils recèlent. Lorsque Sa Science se rapporte à la supplique du nécessiteux, on dit qu'Il est "Celui qui entend tout" ; lorsqu'elle se rapporte à la vision de toute chose, on dit qu'Il est "Celui qui voit tout" ; lorsqu'Il communique à quiconque l'ordre, la défense, ou les informations qui sont en Lui pour lui faire connaître Son Intention, on dit qu'Il est "Locuteur". Comme Dieu – qu'Il soit exalté ! – Se manifeste par les formes, Il parle aussi par elles.

Le Très-haut a dit : « Donne-lui asile, jusqu'à ce qu'il entende la Parole d'Allâh ! » (Cor. 9, 6)[7].

Sa Parole, c'est Son Attribut, et celui-ci n'a lieu d'être que par Son Essence. L'expression « jusqu'à ce qu'il entende la Parole d'Allâh » implique que la Parole d'Allâh s'exprime par le support manifesté qu'est le Messager d'Allâh – qu'Allâh répande sur lui la Bénédiction unitive et la Paix ! –, sous le même rapport où c'est lui, le Messager, qui parle en mode identitaire ; comprends, ou du moins accepte-le, et tu seras protégé ; ne le nie pas, tu le regretterais lorsque seront dévoilés la "Jambe" et le "Pied"[8].

---

6 - Les exemples donnés ne sont pas pris au hasard : rapportés expressément à Dieu, ils font partie des sept "Attributs de Perfection" (cf. Halte 66).

7 - Le verset complet dit : « Si l'un des associateurs te demande asile, et bien donne-lui asile jusqu'à ce qu'il entende la Parole d'Allâh, puis fais-le parvenir à l'endroit où il est en sécurité ; cela, parce que ce sont des gens qui ne savent pas. »

8 - Plusieurs versets du Coran évoquent *as-sâq* : « Le Jour où leur sera découvert *as-sâq*, et on leur demandera de se prosterner, et ils ne pourront pas » (Cor. 68, 42) ; « et *as-sâq* s'enroule à *as-sâq* » (Cor. 75, 29).

La manifestation de Dieu – qu'Il soit exalté ! – dans les formes extérieures étant adventice, Ses Paroles le sont aussi, car elles sont Ses Actes qui, eux aussi, sont adventices. Par "Ses Paroles", j'entends ici Ses créatures à qui est adressé le « Sois ! », et non le même Discours en tant qu'Attribut divin. En effet, lorsque les Attributs sont considérés au degré de l'Absolu, ils sont absolus ; Sa Science et Sa Parole concernent alors le nécessaire, le possible et l'impossible. Sa Puissance et Sa Volonté concernent tout possible ; Son Ouïe et Sa Vue, elles, se rapportent à tout ce qui est prédisposé à entendre et à voir. Lorsque Ses Attributs sont considérés au niveau conditionné, ils ne peuvent apparaître que comme conditionnés ; la Science et la Puissance peuvent dépendre alors de certains de leurs objets. Tires-en la conclusion qui s'impose...

Ce terme a comme significations premières "jambe", "tibia", "tige", "tronc", ce qui plonge les commentateurs, qui veulent éviter une explication anthropomorphique, dans une certaine perplexité. Aussi, d'autres significations, tout à fait plausibles en arabe, sont-elles mises en avant. On y voit, par exemple, le paroxysme décisif de l'épreuve lors des étapes de la Résurrection ou de la mort ; le moment où est dévoilée aux êtres la réalité profonde des choses ; la vision directe de l'Enfer ; la vision de l'axe du Trône divin ; le dévoilement de la Lumière divine qui poussera les êtres à se prosterner. Dans beaucoup de cas, les exégètes suggèrent qu'il s'agit d'un dévoilement divin axial et fondamental au Jour de la Résurrection. Ibn 'Arabî dit au sujet du premier verset : « Le fait de découvrir *as-sâq*, c'est l'enlèvement du voile entre Allâh et Ses serviteurs » (*Futûhât*, III, 439) ; pour le second verset, il interprète : « C'est la réunion de l'ordre de ce bas monde avec celui de l'au-delà » (*Futûhât*, I, 754) ; « Il s'agit de l'interpénétration des terreurs et de choses grandioses au Jour de la Résurrection » (*Futûhât*, I, 314). Le Shaykh Ad-Dabbâgh, dans le *Kitâb al-Ibrîz*, donne une signification de ce terme en langue syriaque, langue primordiale solaire parlée par les anges et Adam au Paradis : *as-sâq*, « c'est une chose grave (ou sérieuse), le contraire de la plaisanterie », et son disciple Ibn Al-Mubârak d'ajouter que le mot a aussi cette signification en arabe (Éd. Dâr al-Fikr, p. 213 ; trad. française : *Paroles d'or*, *op. cit.*, p. 201).

Dans les langues "indo-européennes", on retrouve le symbolisme axial de la cuisse mentionné plus haut, « le mot grec *mêros*, "cuisse" » et le « nom du *Mêru*, la "montagne polaire" », étant presque identiques phonétiquement (cf. René Guénon, *Le Roi du Monde*, p. 46, n. 3).

HALTE 57
Le Voile suprême et l'Essence

Une fois, dans une vision, je me suis vu assis sous une coupole blanche, en train de parler avec des personnes qui m'étaient invisibles. Nous nous entretenions de ce qu'a dit le Pôle 'Abd as-Salâm (Ibn Mashîsh)[1] – qu'Allâh soit satisfait de lui ! – : « Fais du Voile suprême la vie de mon esprit, et de son Esprit le secret de ma réalité essentielle ! »

Je leur déclarai : « Par cela, le Shaykh demande que le Voile suprême, qui est la Réalité essentielle muhammadienne[2], première autodétermination de la Réalité suprême, connue sous beaucoup de noms correspondant aux points de vue et aspects sous lesquels elle est envisagée[3], soit la vie de son esprit. Il veut dire par là : rends-moi vivant selon la Perfection, grâce à cette réalité, et pas simplement vivant d'une manière générale, car l'Esprit implique la vie, et non l'inverse ; tout esprit est vivant, mais tout vivant n'a pas l'esprit ».

La demande du Maître avait donc pour but que son esprit devienne le parfait support de manifestation et de complète théophanie de l'Esprit universel, qui est le Voile suprême ou la Réalité muhammadienne essentielle ; tout esprit, en effet, provient de l'Esprit universel muhammadien, mais non de la manière parfaite qui est réservée aux

---

1 - Ibn Mashîsh (1140-1223 ; d'autres dates sont avancées) a eu pour unique disciple Abû al-Hassan ash-Shâdhilî. Les paroles rapportées ci-après sont tirées d'*Aç-çalât al-mashîshiyyah* (trad. Titus Burckhardt, *Études Traditionnelles*, 1967, n° 399). Cette célèbre prière sur le Prophète a été maintes fois commentée, et Zakia Zouanat a traduit trois de ses commentaires, dont celui d'Ibn 'Ajîba, dans *Ibn Mashîsh, Maître d'ash-Shâdhilî*, pp. 81-104, Casablanca, 1998.

2 - *Al-Haqîqah al-muhammadiyyah.*

3 - Sur ces noms, cf. la Halte 89.

Héritiers muhammadiens ayant réalisé le degré de la Perfection, cette dernière étant imprimée en eux comme le cachet dans la cire.

Une des personnes invisibles me dit : « En fait, donc, le support d'impression peut être comparé à ce qui imprime ! ». « Loin de là ! rétorquai-je : Ce qui imprime est Réalité et Principe, alors que ce dans quoi on imprime n'est réel que par façon de parler ; c'est un simple auxiliaire. Nous disons de Dieu qu'Il est Vivant, et nous en disons autant de Zayd, et pourtant quel rapport y a-t-il entre la Vie de Dieu – qu'Il soit exalté ! – et celle de Zayd ? On dit de Zayd qu'il est savant, et l'on dit la même chose de Dieu, et pourtant, quel rapport y a-t-il entre la Science de Dieu et celle de Zayd ? Si se distingue la réalité de deux choses revêtues d'une même qualité, cela annonce qu'il n'y a pas d'équivalence entre ces deux choses sous le rapport de cette qualité. Lorsque, par exemple, la lumière du soleil frappe un mur à travers une ouverture, nous disons que le soleil apparaît sur le mur ; cependant, quel rapport y a-t-il entre le soleil en soi et son rayon apparaissant sur le mur ?

Lorsqu'il dit : "(Fais) de son Esprit le secret de ma réalité essentielle !", le Shaykh – qu'Allâh soit satisfait de lui ! – entend par là "l'Esprit du Voile suprême", puisque c'est à ce dernier que se rapporte le pronom "son". L'esprit d'une chose est son fondement, ce par quoi elle subsiste, et l'Esprit du Voile suprême n'est autre que l'Essence pure, absolue et cachée, qu'on ne peut exprimer sous aucun rapport, et qu'aucune allusion ne saurait indiquer. Le Voile suprême est, en effet, le maximum de ce que peuvent connaître les connaissants ; c'est la fin de leur voyage initiatique, sauf qu'ils savent qu'au-delà de ce qu'ils perçoivent de Son Être et de Ses Qualités personnelles, on ne peut rien connaître ni saisir de Lui, sauf qu'Il est Réel, et rien d'autre. Il y a là une saisie cognitive puisque "saisir qu'on ne peut saisir est une saisie"[4], la science consistant à découvrir son objet selon sa nature »[5].

4 - Sentence rapportée à Abû Bakr, compagnon du Prophète et premier Calife.

5 - La Réalité de Dieu en soi n'est pas accessible "objectivement" et, sous ce rapport, la seule connaissance possible est de savoir qu'on ne peut Le connaître. Il s'agit donc d'une "docte ignorance", selon la formule tirée du titre d'un ouvrage de Nicolas de Cues. Cette disposition n'est pas uniquement d'ordre théorique, car elle peut jouer un rôle technique

À ce moment de ma vision, l'un des personnages m'apparut et me baisa la main.

Il faut savoir que nombre de ceux qui ont pratiqué les exercices et combats spirituels en dehors de la voie instituée par les Prophètes sont arrivés à l'Esprit universel, en pensant qu'Il est la Réalité essentielle par excellence au-delà de laquelle il n'est pas de but à atteindre ; ils furent voilés et retournèrent d'où ils venaient[6]. C'est pourquoi l'un des Grands Maîtres initiés a dit : « Quiconque revient, ne revient qu'en sortant de la voie ; s'ils étaient parvenus au but, ils ne seraient pas revenus »[7]. Par "arrivée", il faut entendre l'"arrivée" au Mystère de l'Essence Absolue, car « il n'est pas de cible au-delà d'Allâh »[8]. Quant à la première autodétermination, la Réalité muhammadienne essentielle, le Voile suprême, il y a au-delà de ce degré une cible, qui est Allâh, si l'on considère ce Nom comme réservé au pur Mystère de l'Essence transcendant toute qualification[9].

---

dans la voie initiatique. Ainsi, dans son *Livre des Instructions*, le Shaykh al-Akbar invite à pratiquer l'incantation « *Allâh ! Allâh !* » « selon une "ignorance totale" », ce que Michel Vâlsan commente ainsi : « À cette "ignorance totale", difficile à obtenir et à maintenir, répondra, par une sorte de conversion immédiate, la Connaissance. C'est là la raison pour laquelle il est parlé quelquefois de l'"Ignorance" (*Jahl*) comme d'un mystère initiatique » (*Études Traditionnelles*, 1952, n° 299, p. 131, n. 5). Il renvoie alors à une note de sa traduction de *La Parure des Abdâl*, d'Ibn 'Arabî, dans laquelle il parle de cette "ignorance" « dans un sens transposé, comme la désignation d'une extrême indétermination de la conscience personnelle, immédiatement liée à la Connaissance suprême » (*op. cit.*, p. 23, n. 13).

6 - L'Émîr fait allusion à plusieurs reprises à cette possibilité dans d'autres passages des *Mawâqif* qui, par comparaison, nous font comprendre que l'Esprit universel, ici, doit être interprété comme étant l'Intellect premier (cf. *Haltes* 86 et 248).

7 - Cette parole est attribuée au Shaykh Abû Sulaymân Ad-Darânî (140/757-215/830). Le retour dont il est question ici doit être distingué de la "réalisation descendante" (cf. Michel Vâlsan, « Un texte du Cheikh el-Akbar sur la "Réalisation descendante" », *Études Traditionnelles*, 1953, n° 307, où la sentence d'Ad-Darânî est commentée).

8 - Selon les termes d'un hadîth.

9 - Le Nom *Allâh* est parfois considéré comme le Nom de la Fonction de Divinité (*Ulûhah* ou *Ulûhiyyah*), parfois comme le Nom propre de l'Essence (*Dhât*), parfois comme désignant les deux.

HALTE 58
Le degré de l'excellence

Le Très-Haut a dit : « Pour ceux qui agissent au mieux, il y a le meilleur et un surcroît » (Cor. 10, 26).

Cette Parole vise ceux qui agissent au mieux pour eux-mêmes, pour leurs âmes, et accèdent ainsi au degré de l'excellence[1], car pour ce qui concerne Dieu, on ne peut Lui faire ni bien ni mal. C'est pourquoi Il dit aussi – qu'Il soit exalté ! – : « Quiconque agit vertueusement le fait pour lui-même, et quiconque agit mal le fait contre lui-même » (Cor. 41, 46).

L'excellence, c'est la conscience de la présence d'Allâh dans l'accomplissement des actes vertueux : elle implique que l'acte soit débarrassé de toute imperfection. Le Prophète – qu'Allâh répande sur lui Sa Bénédiction unitive et Sa Paix ! –, nous a expliqué en quoi consistait l'excellence dans une Tradition avérée, où il répond à une question de Jibrîl (Gabriel) sur ce sujet : (l'excellence), « c'est que tu adores Allâh comme si tu Le voyais. » Il s'agit donc de la pratique adorative avec conscience de la présence effective de Dieu. Aussi, l'adoration débarrassée de l'association cachée[2] ne peut être réalisée que lorsqu'on entre dans le degré de l'excellence. C'est pourquoi Allâh – qu'Il soit exalté ! – a promis à quiconque L'adore – et Sa Promesse est véridique puisqu'Il ne revient jamais sur celle-ci –, qu'Il lui donnerait la connaissance et la contemplation correspondant à ce monde, s'il L'adorait comme s'il Le voyait réellement.

---

1 - La notion d'excellence est définie traditionnellement par la réponse publique que fait le Prophète à l'Ange Gabriel venu le questionner sous forme humaine : l'excellence, « c'est que tu adores Allâh comme si tu Le voyais, car si tu ne Le vois pas, Lui te voit. »

2 - *Ash-shirk al-khafi.*

Le « surcroît » évoqué dans le verset est la connaissance et la contemplation correspondant à l'au-delà, car là-bas la contemplation sera plus complète et la connaissance plus parfaite, mais non pas dans le sens où elles seraient fondamentalement différentes, car l'homme de contemplation et de connaissance est en ce monde comme il sera dans l'autre, ainsi qu'un connaissant l'a dit : « Les connaissants seront dans l'au-delà comme ils sont ici-bas, si Allâh veut ! »[3]. Il en est ainsi même si le "Voile" accompagne les connaissants dans les deux demeures, puisque la "Cape" de la Grandeur[4] ne saurait être retirée de Sa Face, ni en ce monde ni dans l'autre, comme l'indique la Tradition authentique : « Entre les gens et leur vision de leur Seigneur – qu'Il soit exalté et magnifié ! –, il n'y a que la "Cape" de la Grandeur sur Sa Face, dans le Jardin d'Éden »[5]. La "Cape" de la Grandeur, c'est la Réalité essentielle muhammadienne.

Le Prophète – qu'Allâh répande sur lui Sa Bénédiction unitive et Sa Paix ! –, en disant : « C'est que tu adores Allâh comme si tu Le voyais », nous enseigne donc comment entrer dans le degré de l'excellence, et cela revient, pour l'adorateur, à s'imaginer que Dieu est présent, qu'Il est dans sa *qiblah* lorsqu'il prie, qu'Il est entre lui et sa *qiblah*, qu'Il est en conversation intime avec lui, ainsi que l'affirment des enseignements avérés. Et lorsqu'Allâh – qu'Il soit exalté ! – le veut pour Sa Proximité, et lui élimine le voile de sa vue intérieure, Il le transfère dans un état qu'aucun langage ne saurait exprimer, que

---

3 - Il est indiqué ici que la mort et les états posthumes n'ont pas d'incidence *fondamentale* sur l'état de l'homme de réalisation métaphysique. C'est ce qu'affirme de son côté la tradition hindoue avec la notion de *jîvanmukti*, "libération en cette vie", « libération obtenue par le *Yogî* dès la vie actuelle *(jîvanmukti)*, en vertu de la Connaissance, non plus seulement virtuelle et théorique, mais pleinement effective, c'est-à-dire réalisant véritablement l'"Identité Suprême". Il faut bien comprendre, en effet que le corps, non plus qu'aucune autre contingence, ne peut être un obstacle à l'égard de la Délivrance ; rien ne peut entrer en opposition avec la totalité absolue, vis-à-vis de laquelle toutes les choses particulières sont comme si elles n'étaient pas ; par rapport au but suprême, il y a une parfaite équivalence entre tous les états d'existence, de sorte que, entre l'homme vivant et l'homme mort (en entendant ces expressions au sens terrestre), aucune distinction ne subsiste plus ici » (René Guénon, *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. 23).

4 - *Ridâ' al-kibriyâ'.*

5 - Si la "Cape" de la Grandeur est enlevée, il y a extinction totale de tous les êtres qui retournent au Non-Être.

l'âme d'aucune créature intelligente ne peut concevoir. Dans cet état, le "comme si" de « comme si tu Le voyais » est retiré[6]. C'est là que se réalise l'excellence dans le cas du serviteur, puisque le "comme" était la marque d'une imperfection restrictive et limitative par rapport à l'état final.

Les bonnes œuvres des gens pieux sont les mauvaises œuvres des Rapprochés[7] ; c'est pourquoi le Prophète – qu'Allâh répande sur lui Sa Bénédiction unitive et Sa Paix ! – nous a enjoint de rechercher de préférence le niveau de l'excellence pour nous faire progresser en science, en degré et en expérience, vers ce qui est plus élevé, plus saint, plus cher et plus précieux, et il est le Maître des enseignants et le plus Sage des savants.

---

6 - Il reste donc : « Tu Le vois ! ». Ce passage, et quelques autres, manquent dans Ms.

7 - Cette formule du Soufisme, que nous avons rencontrée dans la Halte 42, concerne deux catégories de réalisés : celle des *Abrâr* (pieux, justes, etc.) et des *Muqarrabûn* (Rapprochés). Le rapport entre ces deux groupes « est en somme celui entre les êtres situés au degré de la perfection individuelle, et ceux situés au degré de la Perfection universelle. Dans le Taoïsme, cette distinction est celle entre l'"homme véritable" (*tchenn-jen*) et l'"homme transcendant" (*chen-jen* ; cf. René Guénon, *La Grande Triade*) » (note de Michel Vâlsan à sa trad. inédite du *Livre de la Connaissance Première* d'Ibn 'Arabî).

HALTE 59
La Miséricorde l'emporte en toutes choses

Le Très-Haut a dit : « Au Nom d'Allâh, le Tout-Miséricordieux, le Très Miséricordieux. La louange est à Allâh, Maître des mondes. Le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux. Roi du Jour du Jugement » (Cor. 1, 1-4)[1].

Si l'on veut voir comment Dieu – qu'Il soit exalté ! – annonce à Ses serviteurs la bonne nouvelle de la largesse de Sa Miséricorde, comment Il les prévient allusivement – et même clairement, pour ceux qui font preuve d'intelligence – de l'universalité de la rémission des fautes et de leur pardon, il n'y a qu'à considérer ce qu'Il a déposé dans l'« Ouverture » de Son Discours[2] révélé à Son Messager – qu'Allâh répande sur lui la Bénédiction unitive et la Paix ! –, Discours par lequel Il s'est adressé à tous ceux à qui ce Discours est parvenu.

Dieu, en effet, nous informe qu'Il est le « Roi du Jour du Jugement », c'est-à-dire le Maître de la Rétribution, après nous avoir dit que la Louange est à Lui, à la façon d'un monopole relevant uniquement de Sa juridiction. La louange peut se comprendre de deux manières, selon la signification donnée au *lâm* de la particule *li* (pour, de, à « Allâh ») : soit il s'agit de la louange englobant toutes les louanges particulières qu'adressent tous les êtres à Allâh,

1 - Cf. la traduction, par Michel Vâlsan, du commentaire de la *Fâtihah* d'Al-Qâshânî, dans son article : « Un commentaire ésotérique du Coran » (*Etudes Traditionnelles*, 1963, n° 376). Rappelons, à la suite de Michel Vâlsan dans le texte précité (p. 81, n. 1), que les traductions de passages coraniques sont faites « en tenant compte plus spécialement des acceptions prises en considération dans le commentaire. »

2 - C'est-à-dire la première sourate "ouvrant" (*al-Fâtihah*) le Livre, dont les premiers versets sont commentés ici.

soit il s'agit de la réalité fondamentale et du principe de la louange (proclamée par Allâh Lui-même)[3].

La louange est l'éloge adressé à celui qui en est l'objet grâce à ses belles qualités. Elle ne concerne que les Attributs de Beauté, comme la Clémence, le Pardon, la Protection, la Miséricorde, la Générosité, la Bonté. Elle ne se rapporte pas aux attributs de Majesté, tels que la Vengeance, la Violence, l'Oppression, la Colère : lorsque la louange implique ces derniers, elle le fait en tant qu'ils sont Attributs de Perfection, et la louange est alors relative à cette Perfection.

Le Très-Haut informe ensuite qu'Il est « le Maître des mondes. » Or, *ar-Rabb* (le Maître, le Seigneur), c'est celui qui "ajuste" tout ce qui doit recevoir une éducation[4] ; Il éduque donc ce dernier jusqu'à ce qu'il atteigne le résultat voulu et recueille les fruits de cette éducation. Or, le premier but de la création est que les créatures connaissent Dieu, puisqu'Allâh – qu'Il soit exalté ! – a dit : « Je n'ai créé les jinns et les hommes que pour qu'ils M'adorent », c'est-à-dire : pour qu'ils Me connaissent[5], car l'adoration est la conséquence de la connaissance et son fruit[6].

Le Très-Haut, dans un enseignement qui circule parmi les initiés, a dit : « J'étais un trésor caché ; J'ai aimé à être connu et J'ai créé des créatures à qui Je Me suis fait connaître, de sorte qu'elles Me connurent par Moi »[7]. Donc, la connaissance de Dieu, d'une

---

3 - Une traduction comme « la louange revient à Allâh » pourrait rendre l'ambivalence de la particule *li* : "pour", "à". Ce point est particulièrement développé au début de la Halte 366 (cf. *Science sacrée*, 2001, n[os] 1-2, pp. 81 et suiv.).

4 - La racine *R.B.B.* contient l'idée d'"être maître", "chef", "seigneur", mais aussi d'"éduquer un enfant" et d'"exercer une autorité" ; elle a une proximité consonantique et sémantique avec la racine *R.B.Y.*, dont provient *at-tarbiyah*, "l'éducation", fonction que l'Émîr rattache au nom *Ar-Rabb* dans le contexte de son interprétation.

5 - Selon une glose célèbre d'Ibn 'Abbâs.

6 - La fin de cette phrase, depuis « c'est-à-dire… », n'est pas dans Éd. 2.

7 - Nombre d'auteurs reprennent l'opinion d'Ibn Taymiyyah sur l'invalidation formelle de ce Hadîth *qudsî* où Allâh parle à la première personne. Certains font remarquer cependant que, quant au sens, il est acceptable, car il contient des informations compatibles avec d'autres données traditionnelles sûres. Ibn 'Arabî, comme les Maîtres du Soufisme en général, le considère comme « authentifié par le dévoilement initiatique, bien que non attesté formellement comme provenant de l'Envoyé d'Allâh » (*Futûhât*, II, 399).

certaine manière, est inhérente à la nature de tout être créé ; c'est ce que l'on désigne par la connaissance de la Nature Primordiale[8], mais, d'un autre point de vue, la connaissance est inaccessible pour toute créature s'il s'agit de la connaissance de l'Essence en Soi. Cependant, sous un autre rapport, elle est accessible à certains à l'exclusion d'autres, et celui qui ne l'aura pas obtenue en ce bas monde pourra l'obtenir dans l'autre, fût-ce imparfaitement. Quiconque a obtenu la connaissance en ce bas monde est bienheureux ici et dans l'au-delà ; quiconque l'obtiendra dans l'au-delà sera bienheureux là-bas. Tout le monde aura donc la connaissance dans l'au-delà et arrivera au résultat pour lequel il a été existencié. Le malheur qui frappera certains dans l'au-delà est comparable à celui qui touche certains en ce monde lorsqu'ils sont atteints par les maladies, la pauvreté, et toutes sortes de souffrances qui cessent lorsqu'ils sortent de cet état, ou lorsqu'ils meurent.

Le Très-Haut fait savoir ensuite qu'Il est « le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux », en employant une forme d'insistance permettant de faire comprendre qu'Il a la Perfection sans défaut de la Miséricorde. Il fait miséricorde à Ses serviteurs sans raison préalable, ou avec une raison, comme Il les a existenciés sans autre raison que Sa Miséricorde. Il n'y a donc aucune cause à Sa Miséricorde autre que Sa Miséricorde elle-même ; c'est d'elle que vient l'existenciation des êtres créés, et c'est d'elle que vient leur béatitude.

Le Très-Haut informe ensuite qu'Il est « Le Roi du Jour du Jugement », c'est-à-dire que la Rétribution est en Son pouvoir ; Il dispensera à chacun les rétributions selon Sa Volonté.

Il va de soi que Dieu, à travers Ses Livres et par la Tradition de Ses Messagers – sur eux la Bénédiction unitive et la Paix ! –, nous oriente vers le pardon, la clémence, l'occultation des fautes d'autrui, et nous invite à pratiquer ces vertus entre nous. Il fait la

8 - *Al-Fitrah* ; sur cette notion importante, cf. Michel Vâlsan, « Le triangle de l'Androgyne et le monosyllabe "Om" », ch. VIII de *L'Islam et la fonction de René Guénon*, *op. cit.*, pp. 147-156.

louange de quiconque les réalise, lui promettant une récompense insigne, récompense dont Il Se fait une obligation puisqu'Il dit : « Quiconque pardonne et se rectifie, son salaire incombe à Allâh » (Cor. 42, 40), la particule *'alâ*[9] impliquant l'obligation. Il est exclu que le Très-Haut ordonne de mettre en œuvre les nobles mœurs, nous incite à l'excellence, et que Lui-même, ensuite, n'agisse pas ainsi envers Ses serviteurs, et n'applique pas ces qualités dans Sa façon de les traiter. Il est trop élevé pour agir ainsi ! « Il n'y a rien qu'Allâh aime plus que la louange », ainsi que le rapporte une Tradition authentique[10].

La Sagesse en vertu de laquelle Il a mis en place les sanctions et les limites légales qui nous permettent de rester dans la rectitude, dans notre religion et notre vie en ce bas monde, et que soit préservée la vie en société jusqu'au terme prévu, cette Sagesse n'aura plus de raison d'être dans l'au-delà ; elle n'a plus d'utilité qui puisse servir aux créatures après le règlement de leurs comptes entre elles, et dès que chacun a reçu ce qui lui revient de droit. Le Très-Haut a fait savoir que, dans une halte, au Jour de la Résurrection, Il demandera des comptes à Ses serviteurs ; Il retirera à l'injuste pour donner à sa victime, sans léser personne, et Il est véridique en ce qu'Il nous informe. En tout cela, la Miséricorde l'emporte sur la Rigueur, la Clémence est plus grande que le châtiment.

Dans un autre enseignement traditionnel, on apprend qu'Allâh – qu'Il soit exalté ! – établira la concorde entre Ses serviteurs au Jour de la Résurrection, de sorte que la Miséricorde sera la qualité prédominante. Elle l'emportera sur la colère qu'elle devancera, pendant et après le Jugement, au point qu'elle en effacera les traces et le souvenir ; la béatitude sera universelle et la concorde totale.

Il est donc indubitable que Dieu – qu'Il soit exalté ! – est « le Roi du Jour du Jugement », que l'on comprenne ce dernier comme

9 - "Sur", "à la charge de", traduite ici par "incombe"

10 - La suite immédiate de cette Tradition, que l'on trouve avec plusieurs variantes chez Bukhârî et Muslim, dit : « et c'est pourquoi Il S'est louangé Lui-même. »

le Jour de la Rétribution en ce monde et dans l'au-delà, ou seulement dans l'au-delà. En ce monde, en effet, Il est le Maître des instruments, des causes secondes, des voiles par lesquels Il agit, car la structure de ce monde repose sur la Sagesse, alors que dans l'autre monde, ces voiles seront retirés et ces écrans dissimulateurs seront déchirés, car la structure de l'au-delà repose sur la manifestation de la Toute-Puissance, et l'on verra que tout acte revient à l'Unique-Réducteur.

HALTE 60
Allâh est plus grand !

Le Très-Haut a dit : « Et proclame Sa Grandeur par la formule “Allâh est plus grand !” »[1].

Il s’agit là de proclamer une grandeur extrême dont l’éminence et l’ampleur sont à la limite de ce qui peut être conçu.

S’il fut ordonné de dire : « Allâh est plus grand ! » à l’introduction de la prière légale, et dans toutes les phases qu’elle comporte – inclinaison, prosternation et relèvement de celles-ci, jusqu’à la fin du rite –, c’est uniquement parce qu’on nous enjoint d’adorer Allâh comme si on Le voyait[2]. Celui qui prie doit être persuadé qu’Allâh – qu’Il soit exalté ! – est devant lui, entre lui et sa *qiblah*, qu’Il le voit, sachant parfaitement ce qu’il fait, et qu’Il est en conversation intime avec lui, et ainsi de suite, comme le rapportent les enseignements traditionnels authentiques. Ces attitudes requièrent toutes un effort d’“imagination” et de “formalisation”[3] ; c’est inévitable.

Toute personne qui prie – que dis-je : tout être créé – donne une “forme” à ce qu’il adore et se l’imagine, dans le sens où il croit que l’objet de son adoration est plutôt comme ceci que comme cela ; c’est de cette manière qu’il faut comprendre l’effort de “formalisation” et d’“imagination”. Les choses étant ainsi, et pour les raisons que nous venons de rappeler, il fut ordonné, dans la prière – et en dehors de celle-ci –, de dire qu’« Allâh est plus grand ! », en employant le com-

---

1 - *Wa kabbir-Hu takbîran* (Cor. 17, 111). Notre traduction, qui tient compte du contexte, est aussi en accord avec une des interprétations traditionnelles possibles du passage coranique (cf. Al-Qurtubî, *Al-jâmi‘ li-‘ahkâm al-Qur’ân*).

2 - Cf. Halte 58.

3 - *Takhyîl wa taçwîr.*

paratif de supériorité[4]. Celui qui est nommé "Allâh" au degré de Son absoluité est plus grand et plus immense que tout ce que l'on peut s'imaginer ou concevoir ; il est impossible de Lui trouver un défaut, de Le conditionner par un point de vue ou une qualification quelconque, d'en faire une description ou de Le réduire à un credo, car « Il n'y a pas de chose qui Lui soit semblable » (Cor. 42, 11). De même que ce noble verset nie toute comparaison, il nie aussi toute opposition ; Il n'a donc ni semblable qui puisse Le côtoyer, ni opposé qui puisse S'en écarter. Il est l'Absolu, transcendant même toute notion d'absolu qui aurait pour résultat de Le définir. C'est la seule nécessité d'expression qui oblige à parler d'"Absolu", ou autres formulations inévitables.

Le comparatif de supériorité, par nature, exprime ici que le Très-Haut, conçu au degré absolu, est plus grand et plus important que lorsqu'Il est conçu au degré conditionné ; alors qu'en fait Il est Lui-même[5], sans dualité, dans les deux états, sans être affecté par quelque altérité ou changement. Il est donc simultanément l'Absolu dans Son conditionnement et le conditionné dans Son Absoluité, comme Il est le Premier dans Sa qualité de Dernier, et le Dernier dans Sa qualité de Premier, ou l'Intérieur dans Son extériorité même, et l'Extérieur dans Son intériorité même[6].

Comme Dieu – qu'Il soit exalté ! – agit pour nos actes dans le degré conditionné, apparaissent, dans les Livres révélés et la meilleure

4 - La traduction habituelle « *Allâh* est grand » est donc fantaisiste et fausse ; elle altère profondément le sens "technique" de la formule. Une autre traduction : « Allâh est le plus grand » correspond, en réalité, à l'arabe *Allâh al-akbar*, avec l'article. À propos du sujet de cette Halte, on lira *Sur le sens métaphysique de la formule "Allâhu Akbar"*, d'Ibn 'Arabî, trad. de Michel Vâlsan, *Études Traditionnelles*, 1952, n° 300, pp. 186-188.

5 - *Huwa Huwa*, "Lui est Lui", une des expressions de l'"Identité Suprême".

6 - Nous avons déjà rencontré la doctrine de l'identité des contraires (cf. Halte 34, n. 2). Sur ce sujet, on retiendra aussi, dans l'*Épître sur la question posée par Ismâ'îl ben Sawdakîn*, d'Ibn 'Arabî, le passage suivant : « On demanda à Abû Sa'îd [el-Kharrâz] el-Baghdâdî (mort au Caire en 286 H = 899) : "Par quoi as-tu connu Allâh ?" Il répondit : "Par sa réunion des contraires et des antinomies". Il est ainsi le Premier là où Il est le Dernier, et Il est le Caché là où Il est le Manifeste, car l'Unique à tous points de vue n'est pas multiplié par Ses rapports et relations (*nisab wa idâfât*) » (trad. Michel Vâlsan, *Études Traditionnelles*, 1952, p. 185. Selon ce dernier, « *bi jam'i-Hi bayna ad-diddayn* », « par Sa réunion des contraires et des antinomies », se traduit textuellement : « Par Sa réunion des opposés »).

Tradition, des comparatifs de supériorité ; ainsi, dans le Coran : « [Il est] le meilleur des créateurs » (Cor. 23, 14) ; « le meilleur des nourriciers » (Cor. 5, 114) ; « le meilleur de ceux qui décrètent » (Cor. 77, 23), et, dans la Tradition prophétique : « Allâh est Celui qui Se réjouit le plus de la repentance de Son serviteur ». Il ne manque pas d'autres exemples de ce genre. Tout cela est considéré au degré de l'Absolu et du conditionnement ; Il est donc sous les deux rapports, meilleur que Lui-même, comme la question du khôl chez les grammairiens[7].

Le Législateur – qu'Allâh répande sur lui Sa bénédiction unitive et Sa Paix ! – n'a ordonné de se placer, en présence de Dieu, par l'attitude d'excellence, que pour recevoir l'Enseignement de Dieu et s'habituer à Sa Présence. Lorsque le serviteur accède à cela, et qu'Allâh veut lui faire grâce de Sa Miséricorde parfaite, Il l'élève de ce degré à celui de Sa Vision sous tous les aspects – qu'Il soit exalté ! –, là où il n'y plus d'aspects. On peut dire plus : il voit sa propre réalité essentielle comme n'ayant pas elle-même d'aspects. Il voit Dieu dans la création et la création en Dieu, sans pourtant qu'il y ait "localisation", "unification" de deux essences distinctes impliquant l'athéisme ou l'hérésie. Il ne s'agit que de pure conscience de l'Unité[8] récusant

---

7 - Les deux éditions proposent *ka-mas'alat al-kuhl 'inda an-najât*, « comme la question du khôl lors du "salut", (de la "délivrance") », au lieu de *'inda an-nuhât*, « chez les grammairiens » dans le manuscrit, ce qui ne manque pas de plonger le traducteur dans la perplexité – les deux lettres transcrites par *j* et *h* se distinguent en arabe uniquement par la présence, ou non, d'un point diacritique. En fait, la réflexion des grammairiens sur la "question du khôl" prend appui sur une phrase-type qui est la suivante : « Je n'ai jamais vu un homme dont le khôl soit plus beau à l'œil que dans l'œil de Zayd. » Dans une telle formulation, le khôl est considéré sous deux rapports comme "plus beau" : "plus beau" en lui-même (par rapport au khôl qui se trouverait dans un autre œil), et "plus beau" dans l'œil de Zayd (plutôt que dans l'œil d'un autre).

8 - *Tawhîd*. Au point de vue métaphysique, la Réalité est Une ou non duelle, et l'"actualisation", par la réalisation initiatique, de cette Réalité, n'en est que la prise de conscience, celle-ci n'influant en aucune façon sur la Réalité Elle-même. Sur cette question, cf. le ch. 172 des *Futûhât*, « Sur la connaissance du *Maqâm* du *Tawhîd* », trad. Michel Vâlsan, *Science sacrée*, n° 7, pp. 46-58. Cf. aussi, chez René Guénon : « C'est la prise de conscience effective des états supra-individuels qui est l'objet réel de la métaphysique, ou, mieux encore, qui est la connaissance métaphysique elle-même » (*La Métaphysique orientale*, pp. 11-12) ; « quoique l'individu ne se distingue en effet de l'Universel qu'en mode illusoire, il ne faut pas oublier que c'est de l'individu que part forcément toute "réalisation" (ce mot lui-même n'aurait autrement aucune raison d'être), et que, de son point de vue, celle-ci

et invalidant tout associationnisme. Quiconque “goûte”, connaît, et quiconque ignore, s’entête et ne reste pas dans le juste milieu ; s’il se soumettait, il serait plus en sécurité.

Ne connaît l’ardeur de la passion que celui qui en a été affecté,

Et la ferveur de l’amour, que celui qui en a pâti.

Mon Dieu, augmente ma science par Toi, car Tu es le Meilleur à qui l’on demande et le plus Généreux de ceux en qui l’on met son espoir !

---

présente l’apparence d’une “union”, laquelle, à vrai dire, n’est point quelque chose “qui doit être effectué”, mais seulement une prise de conscience de “ce qui est”, c’est-à-dire de l’“Identité suprême” » (*Études sur l’Hindouisme*, p. 28).

HALTE 61
La Miséricorde universelle est la fin de toute destinée

Le Très-Haut a dit : « Et Allâh convie à la demeure de Paix, et Il guide qui Il veut dans la voie de rectitude » (Cor. 10, 25).

Ainsi le Très-Haut nous informe-t-Il qu'Il appelle Ses serviteurs – hommes et jinns –, dès maintenant et à l'avenir, à la demeure de Paix, c'est-à-dire le séjour de sécurité, qui n'est autre que la Miséricorde pure et universelle s'étendant à tous les serviteurs après la fin du Courroux divin.

Actuellement, Il les appelle à suivre les traditions des Messagers – sur eux la Bénédiction unitive et la Paix ! – par des actes, des paroles, des doctrines justes, qui leur permettront d'être sauvés grâce à la pure Miséricorde universelle, non mêlée de châtiment préalable. Dans le futur, Il les convoquera pour profiter effectivement de cette sécurité.

Il indique ensuite que, bien qu'Il convoque tout le monde ici-bas en lui demandant d'agir en conformité avec ce qu'ont apporté les Envoyés, Il a cependant établi une distinction entre les serviteurs en vertu de Sa Sagesse et de Sa Volonté. En effet, « Il guide qui Il veut – et là, il s'agit des croyants exclusivement qui bénéficient de Sa Guidance particulière – dans une voie de rectitude » qui leur permettra d'arriver bientôt et facilement à la Paix. Ils y accèderont sans difficulté, évitant un châtiment préalable. En revanche, « Il égare qui Il veut » (Cor. 16, 93)[1] concerne les êtres voilés désobéissant aux Envoyés – sur eux la Paix ! – : ceux-là n'arriveront pas à la Miséricorde parfaite, si ce n'est par un long chemin tortueux et après avoir subi le Courroux divin. Il s'agit de ceux dont il est dit : « Ceux-là sont

1 - Plusieurs versets comportent les affirmations « Il égare qui Il veut, et Il guide qui Il veut ».

appelés d'un lieu éloigné » (Cor. 41, 44). Ils sont appelés d'un lieu éloigné de la pure Miséricorde pour accéder finalement à celle-ci, car ils ne l'obtiendront qu'après un délai.

HALTE 62

Le renouvellement de la manifestation à chaque instant

Le Très-Haut a dit : « Et Notre Ordre n'est qu'unique, comme un clin d'œil » (Cor. 54, 50)[1].

Sache que tout ce qui tombe sous la saisie des sens, de l'intelligence et de l'imagination s'altère et se renouvelle sans cesse ; à chaque "Respiration" divine il vient à l'Être et retourne au Non-Être. Tout ce qui peut être connu, en effet, est une "forme" tirant sa réalité d'un autre qu'elle, comme le fait l'accident dépendant d'une substance d'après les théologiens. Cette autre chose qui donne sa réalité à cette forme est l' "Expiration" du Tout-Miséricordieux, l'Ordre existenciateur d'Allâh, la Réalité essentielle des réalités essentielles ; elle reçoit de nombreux noms selon le rapport où elle est envisagée.

Ainsi, l'univers dans son intégralité, comprenant le monde spirituel, le monde subtil et le monde corporel, n'est qu'un ensemble d'accidents ; c'est l' "Expiration" du Tout-Miséricordieux qui en est le fondement, et c'est par Lui que tout subsiste.

Certains affirment que tout ce qui est, est accident, peu importe qu'on ait affaire à un accident ou à une substance. Mais, d'une part, si ces formes perçues, par qui que ce soit et sous quelque mode que ce soit, n'étaient pas des accidents, le bâton de Moïse n'aurait pu se transformer en serpent, ni la branche de palmier desséchée en sabre[2], et tout changement de forme deviendrait impossible. Si, d'autre part, ces mêmes formes étaient la réalité fondamentale des

---

1 - Pour le problème posé par le terme « unique » (*wâhidatun*) du verset, cf. Halte 23.

2 - Une branche de palmier desséchée s'est transformée en sabre dans la main du Prophète lors d'une expédition militaire (cf. Éd. 2, vol. 1, p. 190, n. 2).

choses, elles ne sauraient être soumises au changement, car les réalités essentielles ne changent pas. Ce qui précède montre que la réalité essentielle des choses est d'une autre nature que ces formes perçues. Plus précisément, c'est la réalité essentielle de chaque chose qui est le principe par lequel cette dernière subsiste, et ce principe ne peut être objet de perception par les sens ; c'est plutôt lui qui saisit par les sens sans qu'on s'en rende compte. Il se distingue, en effet, de la forme, mais cette dernière ne saurait être séparée de lui.

Comme il est établi que tout ce qui est objet de perception, sans restriction, est de l'ordre de la "forme" – c'est-à-dire qu'il est un accident dépendant d'un principe autre que lui-même –, il ne subsiste pas deux instants de suite ; mieux : l'instant de son existence est celui de son anéantissement[3]. Comme le disent les ach'arites parmi les théologiens : l'accident ne subsiste pas deux instants. Certains philosophes de l'antiquité ont professé aussi que la nature corporelle ne subsistait pas deux instants de suite. Ils arrivèrent à cela par l'intellect, alors que les initiés – qu'Allâh soit satisfait d'eux ! – y parviennent par le dévoilement initiatique.

L'aspect existentiel des choses ne dépend que des facultés de perception, et toute forme, sans restriction, ne tombe sous une quelconque perception qu'à condition d'être, chez le sujet qui perçoit, distinguée de la Réalité universelle qui s'épanche en elle et la fait subsister[4]. Le moment où l'on perçoit les choses comme "existantes" coïncide avec celui où elles sont "inexistantes", puisqu'elles n'accèdent au nom d'"existencié" qu'en étant revêtues de la Réalité de Dieu qui apparaît en elles et par elles, sans pour autant qu'il y ait "localisation" ou "unification" de deux natures. Mais, dès lors qu'elles se distinguent de la Réalité véritable, elles tombent dans la non-existence, comme dans le cas de l'image se reflétant dans le miroir. Chaque fois que le spec-

3 - *Zamân wujûdi-hi zamân 'adami-hi.* Le second *zamân*, cité dans le Ms., est absent des deux éditions.

4 - Il ne s'agit bien, ici, que de « l'aspect existentiel des choses ». En d'autres termes, l'être manifesté, en tant que tel, ne perçoit de la Réalité que les aspects relatifs de Celle-ci, correspondant à ses facultés limitées de connaissance ; et comme les objets de connaissance ne sont perçus par ces facultés que dans la mesure où l'on peut les distinguer de la Réalité absolue qui en est le fondement, Celle-ci demeure cachée.

tateur regarde la forme qui apparaît dans le miroir, il ne voit plus le miroir qui se dérobe alors à son regard ; la forme elle aussi s'évanouit, puisqu'elle tire toute sa réalité du miroir, et cela même si – bien qu'inexistante – elle persiste dans sa pensée et son imagination.

Il en est de même pour la Réalité de Dieu – qu'Il soit exalté ! – en tant qu'Il se passe des mondes : sous ce rapport, Il apparaît "par" et "pour" Son Essence Une, et le fait qu'Il soit Seul[5] exclut la multiplicité, cette dernière étant nécessairement anéantie par l'Unité-sans-relation[6]. Cependant, Ses Noms exigent d'apparaître en manifestant leurs effets, ce qui nécessite la multiplicité. L'Existence universelle est donc toujours entre deux choses : d'une part, ce qu'exige l'Unité sans multiplicité et, d'autre part, les Noms divins impliquant la multiplicité. Mais, la manifestation des Noms par leurs effets n'est autre, en réalité, que la manifestation de l'Essence Elle-même, puisque cette multiplicité est dans la relativité, qui n'a aucune réalité si ce n'est grâce à l'Essence. C'est pourquoi Dieu – qu'Il soit exalté ! – est simultanément, et sous un même rapport[7], Extérieur et Intérieur, Premier et Dernier.

On ne doit pas tirer la conclusion, à partir de la comparaison que nous faisons en nous servant de la doctrine des substances et des accidents des théologiens, que le monde et son Principe sont semblables à tous points de vue ; nous ne procédons ainsi que pour donner une idée approximative, car il n'est pas nécessaire[8] que la comparaison repose sur une parfaite équivalence sous tous les rapports.

La plupart des hommes connaissent cette question, mais ils ne savent pas qu'ils savent. Si tu demandes à un logicien, par exemple, de définir la nature de l'homme, il va te répondre que c'est l'"animal raisonnable". Si tu poursuis en lui demandant si l'animalité et

5 - *Wahdatu-Hu.*

6 - *Al-Ahadiyyah* ; cf. l'« Introduction » à ce tome II.

7 - La notion de "rapport" doit être dégagée ici de toute considération logique. En effet, le principe de contradiction peut être formulé ainsi : « une chose ne peut pas être et n'être pas en même temps et sous le même rapport ». Cette impossibilité logique est proprement "transcendée" au niveau métaphysique où l'union des contraires peut être affirmée.

8 - Nous retenons *lâ yashtaritu* de Ms. et Éd 1, plutôt que *lâ yashtariku* d'Éd. 2.

la rationalité sont des substances ou des accidents, il affirmera que ce sont des accidents[9]. C'est donc comme si l'homme, qui est la plus formidable et la plus noble substance, synthétisant le mieux les possibilités corporelles, était, pour ces logiciens, un simple accident auquel s'appliqueraient nécessairement les lois de l'accidentalité. De même, si tu demandes à un physicien de quoi sont composés les corps supérieurs et inférieurs, visibles et invisibles[10], il te répondra qu'ils sont constitués des quatre éléments, à savoir : la terre, l'eau, l'air et le feu. Si tu lui demandes de quelle combinaison ils résultent, il te dira que la terre vient de la combinaison du froid et du sec, que l'eau résulte de la combinaison du froid et de l'humide, l'air de la combinaison du chaud et de l'humide, et le feu de la combinaison du chaud et du sec[11]. Si tu lui demandes finalement si ces qualités naturelles sont des substances ou des accidents, il t'affirmera que ce sont des accidents. Ainsi, toutes les substances et les corps seraient composés dans les accidents auxquels s'appliquent nécessairement les lois de l'accidentalité.

9 - Contrairement à Ms., les deux éditions ajoutent ici un peu probable *'inda al-muhaqqiqîn*, « selon les gens de réalisation ».

10 - Nous suivons ici Ms., les deux éditions ajoutant des éléments contradictoires.

11 - René Guénon remarque que, chez Aristote, les qualités dont il s'agit « ne sont point les qualités sensibles proprement dites ». Ses « considérations sont basées en effet sur les combinaisons du chaud et du froid, qui sont respectivement des principes d'expansion et de condensation, avec le sec et l'humide. Le feu est chaud et sec, l'air chaud et humide, l'eau froide et humide, la terre froide et sèche. (« La théorie hindoue des cinq éléments », *Études sur l'Hindouisme* ; cf. aussi « Les dualités cosmiques », *Études Traditionnelles*, janvier à juin 1972). Il faudrait toute une étude spéciale pour comparer les différentes doctrines cosmologiques et montrer les particularités de la doctrine islamique sur ce point.

HALTE 63
La Réalité et son ombre

Le Très-Haut a dit : « Et il prit semblance pour elle d'un homme sans défaut corporel » (Cor. 19, 17)[1].

Dans une Tradition, authentifiée par Muslim, il est dit que Dieu – qu'Il soit exalté ! – apparaîtra aux gens rassemblés au Jour de la Résurrection, et qu'Il prendra plusieurs formes[2]. Dans un autre hadîth dont la transmission est authentifiée, il est rapporté que le Prophète – qu'Allâh répande sur lui Sa Grâce unitive et Sa Paix ! – voyait Jibrîl sous la forme de Dahiyah (al-Kalbî)[3] ; il savait que c'était Jibrîl, alors que les Compagnons étaient persuadés qu'il s'agissait de Dahiyah.

C'est cette sorte de théophanie que nient les docteurs exotéristes voilés à l'égard des connaissants – qu'Allâh soit satisfait d'eux ! –, les accusant de professer la "localisation" et la "fusion de deux natures". S'ils étaient équitables, ils ne nieraient pas ce qu'ils ignorent. En effet, juger de la justesse ou de la fausseté d'une chose dépend de la conception que l'on s'en fait. Or, ils n'ont aucune idée de ce que peuvent être, pour les initiés, la théophanie et la contemplation et, en fait, ils ne réfutent que les idées fausses qu'ils se font eux-mêmes : leur conception est défectueuse et leur réfutation est vaine. En fait, les initiés sont non-dualistes ; ils ne professent pas qu'il y a deux réalités, l'une éternelle et l'autre éphémère, dont l'une s'unirait à l'autre et s'y assimilerait. Pour eux, la Réalité est fondamentalement unique, sans multiplicité, division ou partition : c'est par Elle que l'on prend

---

1 - Il s'agit de l'Esprit (Gabriel) envoyé à Maryam (Marie) pour lui annoncer qu'il lui sera « fait don d'un garçon pur » (Cor. 19, 19).

2 - Cf. tome I, Haltes 8 et 9.

3 - Compagnon d'une grande beauté, dont Gabriel prenait parfois la forme.

conscience de la réalité d'une chose, et cela a lieu par l'essence de cette dernière. Toutes choses, appartenant au monde des esprits et des corps, au monde subtil et au monde informel sous l'aspect de purs intelligibles, ne se manifestent distinctivement que par l'apparition de la Vraie Réalité en elles – sans qu'il soit question de localisation, de fusion de deux natures, de jonction ou de disjonction –, de même que la Vraie Réalité n'apparaît en mode distinctif que par Ses créations.

Le symbole de cela – « et à Allâh revient le Symbole suprême » (Cor. 16, 60) – c'est le monde[4] : lorsque le soleil ne l'illumine pas et ne se manifeste pas en lui, il est comme néant ; rien n'apparaissant aux regards, on ne peut en distinguer les parties constitutives. Mais, dès que le soleil l'illumine, il apparaît aux regards, son existence s'actualise, et ses parties constitutives se distinguent les unes des autres. Pour autant, l'apparition de la lumière du soleil dans les éléments constitutifs du monde n'implique pas qu'il soit lui-même "localisé" dans ce dernier, ni qu'il y ait continuité substantielle avec lui, ou transfert ; le soleil ne change pas de nature et aucune de ses parties ne s'en détache. Par ailleurs, si le monde n'était pas constitué de parties différentes, la lumière du soleil ne pourrait pas non plus apparaître distinctivement, en admettant que nous puissions considérer le monde dans sa transcendance non manifestée. Il en est de même de la Réalité de Dieu : aucune de Ses créations ne peut avoir de réalité si elle n'est pas illuminée par Sa Lumière ; c'est grâce à cette dernière uniquement qu'elle apparaît en mode distinctif.

La lumière du soleil se manifestant et éclairant les éléments constitutifs du monde va apparaître de manière différenciée, selon les qualités, les supports, les prédispositions de ces parties, tout en restant unique, non soumise, en soi, à la multiplicité, à la partition, à la coloration. Ce sont les divers éléments du monde qui la révèlent comme multiple et colorée, suivant leur capacité réfléchissante, leur opacité, leur impureté, leur transparence. La théophanie de la Réalité divine

4 - *Al-'âlam*, "le monde", "l'univers", comme *al-'ilm*, "la science", viennent de la racine *'.L.M.*, "marquer d'un signe". Le nom *'alam*, directement tiré de cette racine, signifie "signe".

sur l'intégralité du monde est unique et, en elle-même, elle ne fait aucune différence entre ce qui est éminent ou vil, entre ce qui est petit ou grand ; cependant, elle n'apparaît dans chaque forme que selon les aptitudes de cette dernière.

La cire est un autre symbole de la théophanie et de la contemplation, telles qu'elles sont évoquées par les versets coraniques et les Traditions prophétiques. Si l'on présente une figuration animale ou humaine en cire à un groupe de personnes, comprenant des gens intelligents, des ignorants ou des enfants, les deux dernières catégories précitées n'en percevront que la forme ; ils ne prendront en considération que celle-ci, s'attachant aux traits, au modelage, aux parties constitutives, sans faire attention à la cire elle-même qui est pourtant la matière première grâce à laquelle cette forme existe et apparaît, au point que la perception sensible ne saisit que cette dernière. Les spectateurs intelligents, eux, voient la forme comme les autres, mais leur regard passe outre pour percevoir la cire grâce à laquelle la figuration existe dans une forme déterminée. Ils savent que la forme, en tant que telle, ne saurait apparaître et être perceptible sans la cire qui la manifeste. Il faudrait pour cela qu'elle ait une existence indépendante, totalement séparée de celle de la cire et que, malgré tout, elle puisse demeurer apparente de telle manière qu'elle soit perceptible aux sens. Or, cela est impossible.

Il est établi ainsi que c'est à la cire que revient l'existence réelle capable de se manifester, même si elle le fait grâce à la forme dont elle se revêt. C'est la cire qui se manifeste, et la forme n'est qu'une image. Si tu considères cette dernière avec attention, tu ne trouveras rien d'autre que la pure réalité fondamentale de la cire conditionnée par la forme selon telle apparence, telle figuration, tel trait. Si l'on supposait que la réalité fondamentale de la cire pouvait prendre toutes les formes à volonté, en cessant d'apparaître sous cette forme spécifique plutôt qu'une autre – voire en n'apparaissant sous aucune forme –, la forme sous laquelle elle apparaissait disparaîtrait, alors que la réalité de la cire subsisterait sans altération, augmentation ou diminution. C'est pourquoi on ne peut dire que la forme s'est "établie" dans la

cire, a fusionné avec elle, ou s'est mélangée à elle, car, pour cela, il faudrait qu'il y eût deux réalités aux existences indépendantes, alors qu'en l'occurrence il n'y a qu'une seule chose, la cire, la forme n'étant rien en soi.

Les initiés – qu'Allâh soit satisfait d'eux ! – tiennent pour certain qu'il n'y a qu'une seule Réalité ; celle de Celui qui fonde et soutient le monde intégralement dans sa substance, ses corps et ses accidents. Pour eux, d'ailleurs, le monde est entièrement accident, à l'instar de l'accident dépendant d'une substance chez les théologiens. Si nous percevons, par nos sens, des formes qui parlent ou accomplissent toutes sortes d'actes, c'est seulement en vertu du lien entre nos facultés de perception et ces formes, alors que nous échappe leur réalité fondamentale cachée pour laquelle ces formes jouent le rôle d'accidents par rapport à une substance. Si nous connaissions la réalité de la chose, nous saurions que tous les actes doivent être rapportés à la Réalité fondant toute forme, car les actes et les modalités d'existence dépendent en totalité de la Réalité fondamentale, sachant qu'il n'y a pas d'autre Réalité que celle qui est le fondement des formes, ces dernières étant néant, leur existence relevant de l'imagination.

Cependant, les formes révèlent la manifestation de Dieu qui Se revêt d'elles, car Il ne peut apparaître sans ces formes illusoires, n'ayant, par Lui-même, aucune forme. Les formes apparaissent donc grâce à Lui, et Il Se manifeste grâce à elles, malgré leur irréalité.

On ne peut dire de la forme qu'elle est le principe même qui la fait subsister, car elle n'a pas de réalité en soi, et c'est ce qui lui donne son existence qui est réel. On ne peut dire non plus que la non-réalité est identique à la Réalité, ou qu'elle est différente, car, selon les théologiens spéculatifs, l'altérité suppose deux réalités foncièrement différentes, alors qu'il ne s'agit que d'une seule Réalité, ni éternelle, ni éphémère. Si l'on dit pourtant que la forme est "autre chose" que Dieu, c'est d'un point de vue relatif, et non selon la vérité profonde. De même, si l'on dit qu'elle est identique à Dieu, dans le sens où Ce qui apparaît est identique à ce qui lui permet de Se manifester, c'est par façon de parler, car cette forme est Son activité au degré de la

première auto-détermination ; on ne peut donc affirmer ni l'altérité ni l'identité. Si l'on dit que les formes, et les modalités qu'elles impliquent, sont les modes principiels des prédispositions, cela nécessite un supplément d'explication. Les essences immuables, en effet, sont les réalités essentielles des possibles contingents dans la Science divine ; elles n'ont jamais participé et ne participeront jamais à l'existence en tant que telles, elles n'ont que l'immuabilité principielle. Si elles étaient engagées dans l'existence, elles seraient soumises au changement ; or, il ne peut y avoir de changement au degré principiel. Ainsi, le possible contingent a une réalité essentielle et un fondement dans la Science divine, cette réalité étant identique à la Science et au Savant, car Sa Science est Son Essence même pour les êtres de réalisation initiatique.

Lorsque Dieu veut Se manifester par les modalités d'une des essences immuables – et la manifester par là-même – , Il lui "fait face", orientant vers elle Sa Volonté et Son Verbe, et la forme sensible correspondante vient à l'existence. Cette dernière est un agrégat d'intelligibles qui produit une forme à première vue autonome pour notre imagination. Celle-ci est donc une relation entre la Réalité divine et son aspect principiel vers lequel s'est orientée la Réalité de Dieu. Mais toute relation est, par nature, relative ; elle est ni réelle ni non réelle ; sa réalité dépend, comme toute chose produite, de celui qui établit cette relation, pendant le temps qu'il l'établit, et de l'intellect de celui qui la conçoit. Elle est comme la forme apparaissant dans le miroir : s'il n'y avait pas de relation entre le miroir et quelque chose en face de lui, aucune forme n'y apparaîtrait[5]. Le reflet formel est illusoire et n'a pas de réalité en soi ; nous ne lui prêtons de réalité que par façon de parler, et il apparaît uniquement parce que quelque chose fait face au miroir ; c'est cette chose qui est réelle.

Le monde entier, avec ce qu'il comporte de formes corporelles, subtiles et intelligibles est, sous le rapport de la forme conditionnée, l'ombre de ses réalités principielles et, sous le rapport de la réalité,

---

5 - Nous suivons ici Ms. et Éd. 2 ; une partie de la phrase manque dans Éd. 1.

avec tout ce qu'inclut celle-ci comme activités et modes de connaissance, il est l'ombre de la Réalité de Dieu.

Celui qui a la vue courte est l'ignorant ne voyant que l'ombre ; il s'imagine que les actes produits par Celui qui possède l'ombre, n'appartiennent qu'à l'ombre, car son regard est incapable d'atteindre Celui qui possède l'ombre. Mais celui qui voit le Maître de l'ombre, parce que son regard a transpercé l'ombre pour atteindre Celui qui la produit, celui-là connaît la chose telle quelle, selon sa vraie nature ; il sait que le Possesseur de l'ombre est Celui qui produit tous les actes, et que l'ombre en dépend, n'ayant aucune autonomie.

HALTE 64
Non-Dualité d'Essence et d'Attribut

Le Très-Haut a dit : « En vérité, chaque chose Nous l'avons créée par une détermination » (Cor. 54, 49)[1].

D'après Abû as-Samâl[2], on lit "chaque" au cas sujet, ce qui n'est pas la lecture habituelle[3].

Sache qu'il n'y a pas, d'une part une Essence de Dieu et, d'autre part, pour Ses créations, des essences indépendantes ayant leur raison d'être par elles-mêmes, sans que Dieu puisse jamais leur assigner des limites. L'Essence de Dieu n'est autre que les essences des créatures, sans pour autant que Son Essence entre dans la multiplicité ou subisse un fractionnement. Les essences des créatures sont identiques à l'Essence de Dieu, mais pas dans le sens où il y aurait d'un côté une Essence de Dieu, et d'un autre des essences particulières aux créatures auxquelles l'Essence de Dieu s'unirait, se mélangerait, et dans lesquelles Il Se localiserait ; cela est impossible, et ce n'est pas dans ce sens qu'il faut comprendre ce que nous voulons dire. Le sens en est plutôt que Son Essence, qui est Sa Réalité sur laquelle reposent toutes les créations et qui les fait subsister, est identique aux essences de ces dernières qui expriment, en réalité, la manifestation de la Réalité divine se revêtant des modalités propres aux prédispositions princi-

1 - Le verbe *khalaqa* traduit ici, comme cela se fait généralement, par "créer", a le sens originel de "donner une mesure à une chose". Il est donc proche du terme *qadar*, que nous avons rendu par "détermination", puisque la racine de ce dernier comporte aussi, entre autres, le sens de "déterminer selon une certaine mesure".

2 - Tous nos textes de références écrivent fautivement "Abû as-Samâk", alors qu'Al-Qurtubî donne "Abû as-Samâl", qui est donc attesté.

3 - La traduction devient alors : « En vérité, Nous sommes chaque chose que Nous avons créée par une détermination. » Le thème sera repris à la Halte 75.

pielles des créatures. Ces prédispositions sont les essences immuables contenues dans la Science divine, et elles restent non manifestées de toute éternité ; elles sont des relations inhérentes à la Réalité divine dont elles sont des expressions et des aspects relatifs. Elles n'ont pas de réalité particularisée dans la Réalité de Dieu. Mais, en fait, comme c'est toujours l'intérieur qui commande l'extérieur et le caché qui influence l'apparent, les modalités des prédispositions immuables dans la Science divine – qui n'ont pas d'existence particularisée – donnent un statut à la Réalité divine se manifestant par ces modalités. Ces dernières et les qualifications de ces essences immuables sont comme "intégrées" à la Réalité divine, malgré leur non-existence. Son Essence – qu'Il soit exalté ! – est la vraie Réalité éternelle subsistant par Elle-même, et toutes les créatures sont la Réalité de Dieu se manifestant par les états principiels de leurs essences immuables : elles sont donc éphémères par leur manifestation, et éternelles par la Science divine. Celui qui apparaît par le truchement de ces créatures dont Il est le fondement, c'est Le Réel véritable éternel. Il est – qu'Il soit exalté ! – nos essences en tant que se manifestent les qualifications de nos essences immuables, et nos états lui donnent un statut lorsqu'Il Se qualifie par eux, et nous, nous sommes Son Essence dans la mesure où Il Se manifeste par nous. C'est ainsi qu'Il apparaît par nous, alors que nous n'avons pas de réalité personnelle, l'essence d'une chose étant ce grâce à quoi cette dernière se manifeste.

Le fait que nous employions des pronoms comme "nous", "Lui", ne va pas à l'encontre de ce que nous affirmons, car la nécessité de nous faire comprendre nous oblige à y recourir.

Il n'y a, en fait, qu'une unique Essence et Réalité ; lorsqu'Elle est considérée comme un Principe actif, producteur d'effets, et qu'Elle est qualifiée par les Attributs de Perfection[4], c'est la Divinité ; lorsqu'Elle apparaît sous un aspect passif, comme un effet, et qualifiée par l'imperfection, c'est une créature, un serviteur, alors que la Réalité fondamentale est la même. On peut dire la même chose

4 - Ils sont au nombre de sept : la Vie, la Vue, la Science, l'Ouïe, la Parole, la Volonté et la Puissance.

pour les attributs : ceux de la créature ne sont pas fondamentalement différents de ceux du Très-Haut, et Ses Attributs absolus s'appliquant à tout ce qui les concerne sont le principe même de nos attributs conditionnés, dont le champ d'application est limité à des aspects particuliers. Nos attributs conditionnés sont essentiellement Ses Attributs absolus. Ainsi, Sa Puissance absolue concerne-t-elle l'intégralité des possibles contingents, alors que Sa Puissance conditionnée "par nous" ne concerne que certains possibles à l'exclusion d'autres. Sa Science absolue concerne tout ce qui est nécessaire, impossible ou possible – donc tous les possibles contingents –, alors que Sa Science "par nous" ne concerne que certains possibles et certains objets de science à l'exclusion d'autres.

En tant qu'absolus, ces attributs sont ceux de Dieu ; en tant que conditionnés, ce sont ceux de la créature, mais ils restent fondamentalement identiques dans les deux états et sous les deux aspects ; ils ne se distinguent que par l'absoluité et le conditionnement. L'Absolu est l'essence du conditionné à l'extérieur, bien que la pensée considère qu'il y a là dualité. Ce n'est que lorsqu'ils sont mis en relation avec la créature que les attributs sont conditionnés et adventices.

De même les actes des créatures sont-ils Ses Actes – qu'Il soit exalté ! – et Ses Actes sont-ils ceux de Ses créatures : c'est pourquoi, dans le Livre et la Tradition prophétique, les actes sont tantôt attribués à Dieu, tantôt attribués à la créature, tantôt attribués à Dieu par le truchement de la créature, tantôt attribués à la créature par l'intervention de Dieu ; comprends bien !

Cependant, méfie-toi, toi qui prends connaissance de cela, de nous accuser de "localisation", d'"unification d'essences distinctes", d'athéisme ou d'hérésie ; nous ne sommes pas responsable de ta compréhension déviante et de ton raisonnement défaillant !

HALTE 65
La charge du Dépôt de Confiance

Le Très-Haut a dit : « En sa faveur, ce qu'elle a acquis, et en sa défaveur, ce qu'elle aura cherché à acquérir » (Cor. 2, 286)[1].

Les théologiens d'entre les savants formalistes ont longuement débattu sur la question de la récompense et du châtiment. Sachant que l'acte du serviteur dépend du Décret éternel d'Allâh, de Sa Détermination, de Sa Volonté, de Sa Préscience, ce serviteur n'a aucune possibilité de changer le Dessein d'Allâh. Selon cette conception, le châtiment serait une injustice, et cette façon de voir les choses entraîne des discordes et des divergences sectaires parmi les musulmans.

Une partie pense que le bien est l'acte d'Allâh, et que le mal est l'acte du serviteur ; une autre professe que le serviteur produit ses actes librement, ce qui a pour effet de donner d'innombrables associés à Allâh. Un autre groupe avance qu'il y a "acquisition" de l'acte par le serviteur, sans que personne ne comprenne vraiment le fondement de cette "acquisition", car l'exemple donné est obscur, ce qui fait de cette "acquisition" un nom qui, en réalité, ne désigne rien, un mot vidé de sens. D'autres aussi pensent que le serviteur a un libre arbitre partiel, ce qui renvoie au cas précédent, car il résulte de cette doctrine que l'"acquisition" est une conception relative n'ayant de réalité que dans la conscience de celui qui la conçoit, et tant qu'il la conçoit. Comment donc, d'après cette doctrine et ceux qui la pro-

1 - La notion d'"acquisition" est envisagée ici avec une nuance exprimée par deux verbes provenant de la racine *K.S.B.* Le premier est la forme "nue" ou "simple" du verbe, *KaSaBa*, et il est rendu ici par "acquérir" ; le second est la huitième forme augmentée du verbe, *iKtaSaBa*, traduite ici par "chercher à acquérir", car cette forme verbale indique que l'on accomplit l'action exprimée à la forme simple du verbe, mais pour soi et dans son intérêt. Il y a donc, dans ce dernier cas, une intention de profit individuel.

fessent, ce qui n'a pas de réalité objective pourrait-il être la cause de ce qui existe objectivement ? Et ainsi de suite dans les écrits des théologiens...

Si Allâh – qu'Il soit exalté ! – avait enlevé le voile qui couvre leurs regards, ils auraient su que la récompense est Sa Grâce et Sa Miséricorde, car c'est de cette dernière que dépendent l'existenciation, le maintien à l'existence et la récompense. Quant au châtiment, et pour toute rétribution de nos actes négatifs, cela vient de notre part. Selon nous, en effet, nous sommes existants après avoir été non existants, nous nous imaginons que nous avons une réalité contingente autonome radicalement distincte de la Réalité de Dieu ; nous croyons que, sous le rapport de la puissance, de la volonté, de la science, du choix, nous possédons des attributs distincts de ceux de la Réalité divine, de sorte que c'est nous qui faisons ou ne faisons pas les choses à notre volonté. Aussi, Dieu nous traite-t-Il selon ce que nous nous imaginons et, lorsqu'Il S'adresse à nous, Sa Parole et ce que disent Ses Envoyés se conforment à cette situation. C'est pourquoi Il nous dit de faire ou de ne pas faire, tout en sachant que nous n'avons pas la capacité d'agir ou de nous abstenir d'agir, puisqu'Il est le seul Agent. Il a donc ajusté la récompense et le châtiment à la conception que nous nous en faisons.

La récompense est une grâce et une faveur qui vient de Lui, tandis que le mal ne vient que de notre côté, et ce que nous devons en supporter ne résulte que de notre ignorance.

Le Très-Haut a dit : « En vérité, Nous avons proposé le Dépôt de Confiance aux cieux, à la terre et aux montagnes, et ils refusèrent de le porter, se gardant de lui. L'homme s'en chargea ; en vérité, il est très injuste, très ignorant » (Cor. 33, 72)[2]. Le Très-Haut proposa donc aux premiers le Dépôt de Confiance sans les obliger en cela, et ils le refusèrent par crainte de sa charge. Assurément, ils connaissaient Allâh selon leur nature primordiale qui ne comporte aucun

2 - Sur *al-Amânah*, "le Dépôt de Confiance", cf. Michel Vâlsan, *L'Islam et la Fonction de René Guénon*, *op. cit.*, p. 163, et Charles-André Gilis, *Les sept Etendards du Califat*, ch. 20, Éd. Traditionnelles, 1993. Sur cette notion appliquée à l'œuvre d'Ibn 'Arabî, cf. Michel Chodkiewicz, *Un océan sans rivage*, p. 37, Éd. du Seuil, 1992.

voile, et ils savaient que la charge du Dépôt nécessitait la présence du voile, source d'infraction, et cause de la prétention à posséder une réalité, une capacité d'agir, un libre arbitre autonomes. Cependant, si ce Dépôt est pris en charge de manière parfaite et totale, il procure à celui qui l'assume une noblesse que ne peut atteindre aucune autre créature. C'est pourquoi ceux à qui il a été proposé en premier ont choisi la sécurité. C'est ce qu'expriment les vers suivants :

Lorsqu'elle me dit : « Quoi, je vois que tu te détournes

D'affaires commerciales dans lesquelles il y a profit à gagner ! »

Je lui répondis : « En quoi aurais-je besoin de ton profit,

Alors que nous sommes gens à jouir de notre tranquillité ? »

Ce Dépôt, l'homme s'en chargea, car il était existencié « très injuste », dans la mesure où il ne met pas chaque chose à la place qui lui revient, en revendiquant une réalité autonome, ce qui entraîne qu'il prétend, en tant qu'individu, posséder la puissance, la volonté, la capacité d'agir et le libre arbitre. Il fut aussi « très ignorant » de sa propre âme, qui est sa raison d'être profonde faisant de lui ce qu'il est. Il ne se connaissait pas lui-même, car s'il s'était connu lui-même, il aurait connu son Seigneur[3], et s'il avait connu son Seigneur sans voile, comme le connaissaient les cieux et la terre, nul dommage n'aurait pu lui arriver, et il n'aurait pu être affecté ni par le châtiment ni par la souffrance.

Si nous supposions l'impossible, à savoir que le genre humain ne soit constitué que de connaissants de la Réalité essentielle, qui sachent ce qu'il en est vraiment, l'homme ne pourrait jamais être atteint par la peine et la difficulté, pas plus qu'il ne pourrait transgresser l'Ordre et la Défense de Dieu. Que l'on ne nous dise pas : dans l'espèce humaine il y a des connaissants de la Réalité, pourquoi donc les choses sont-elles ce qu'elles sont ? Car nous répondrons : nous n'avons en vue et ne visons ici que le général ; quant au cas particulier exceptionnel, il ne fait pas loi, et nous ne le prenons pas en considération.

3 - Selon les termes du hadîth commenté dans la Halte 48 : « Quiconque se connaît soi-même (ou : son âme) connaît son Seigneur. »

HALTE 66
La glorification universelle

Le Très-Haut a dit : « Nulle chose qui ne Le glorifie par sa louange » (Cor. 17, 44)[1].

Le mot "chose" exprime le maximum d'indétermination, et tout ce qui est capable de glorifier est nécessairement doué de science et d'un langage qui peut être perçu[2]. C'est pourquoi tout ce à quoi on peut appliquer le nom d'"existant", à quelque degré que ce soit de la Réalité, sera qualifié par tous les attributs, comme ceux de la Vie, de la Science, de la Puissance, de la Volonté, de l'Ouïe, de la Vue, de la Parole, etc.[3]. Il en est ainsi dans tous les cas, que son existence soit déterminée extérieurement, qu'elle soit d'ordre mental, imaginatif, sonore, graphique, sensible, intelligible... Toutes les qualifications et les états énoncés plus haut, en effet, sont inhérents à la Réalité, et dès qu'il y a quelque chose de réel, ces qualifications l'accompagnent.

Nulle chose ne peut être qualifiée par la réalité de l'existence si elle ne tire pas cela de la Réalité de l'Être universel se répandant sur les possibles, selon les états de chaque chose, qui se "teinte" alors de l'existence.

La réalité existentielle de toute chose, quelle qu'elle soit, est Dieu – qui est la Réalité – S'autodéterminant et Se manifestant par les états et qualités de la chose en question.

1 - On peut traduire aussi « par Sa Louange », car le pronom peut être rapporté soit à "chose", soit à "Le", c'est-à-dire "Dieu".

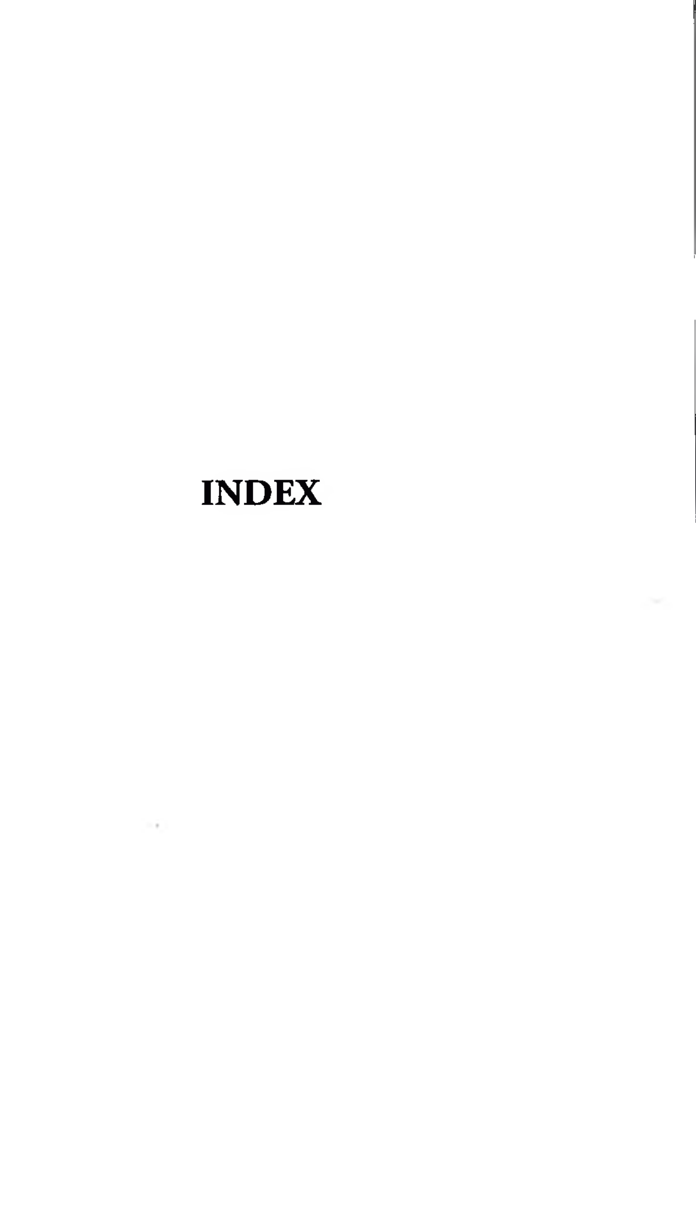
2 - Allusion à la capacité du Prophète, et de certains saints, de percevoir le langage des choses dites "inanimées".

3 - Compte tenu de leur statut éminent, l'Émîr commence par citer les sept Attributs de Perfection (cf. la dernière note de la Halte 64).

Le Très-Haut a dit : « Cherchez de l'aide dans la patience et dans la prière ! » (Cor. 2, 45 ; 2, 153), et aussi : « C'est Toi dont nous demandons l'aide ! » (Cor. 1, 4), c'est-à-dire : ne demandez d'aide qu'à Moi ! Ainsi, Il montre qu'Il est la Vraie Réalité, et qu'Il est aussi la patience et la prière. Cependant, les effets des attributs de la Réalité, dont sont revêtus les êtres existenciés à qui ils sont rapportés, sont différents et inégaux selon les prédispositions des êtres, et leurs capacités à manifester, à travers soi, les effets de ces attributs. La capacité et la prédisposition du minéral ne sont pas celles du végétal, qui ne sont pas celles de l'animal, qui ne sont pas celles de l'homme. C'est pourquoi notre Imâm et Maître Muhyî ad-Dîn Ibn 'Arabî a dit : « Les lettres sont une communauté parmi d'autres ; le Discours divin s'adresse à elles, et elles ont donc une responsabilité. Ne peut être responsable que celui qui a la capacité de saisir, et donc de comprendre, d'entendre, de savoir et de s'exprimer. »

On nous a rapporté, à ce propos, des histoires concernant les minéraux[4].

4 - Ibn 'Arabî a entendu le *dhikr* des pierres par expérience directe (*Futûhât*, I, 147). Sur la louange de tous les êtres de l'univers, cf. Denis Gril, « *There is no word in the world that does not indicate His Praise* », *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, pp. 31-43, Oxford, 1997 ; *cf.* aussi « *Om* et la louange (*al-hamd*) », *Science sacrée* n°s 1-2, 2001, pp. 96-98.



INDEX

INDEX

VERSETS CORANIQUES

Cet index est un relevé de versets coraniques parfois complets mais le plus souvent partiels. Rappelons que la traduction des passages coraniques peut dépendre du contexte exégétique et qu'elle n'est donc pas uniforme.

Cor. 7, 172 : « Ne suis-Je pas votre Seigneur ? » Verset intégral : « Et lorsque ton Seigneur saisit des reins des fils d'Adam leur postérité et les fit témoigner à leur charge : "Ne suis-je pas votre Seigneur ?", ils répondirent : "Bien sûr ! Nous témoignons !", (ceci pour éviter) qu'au Jour de la Résurrection vous disiez : "Nous étions inconscients de cela !" »	86.
Cor. 8, 17 : « Vous ne les avez pas tués, c'est Allâh qui les a tués. »	131.
Cor. 8, 17 : « Tu n'as pas lancé quand tu as lancé mais, en vérité, c'est Allâh qui a lancé. »	11.
Cor. 9, 6 : « Si l'un des associateurs te demande asile, et bien donne-lui asile jusqu'à ce qu'il entende la Parole d'Allâh, puis fais-le parvenir à l'endroit où il est en sécurité ; cela parce que ce sont des gens qui ne savent pas. »	153.
Cor. 10, 25 : « Et Allâh convie à la demeure de Paix et Il guide qui Il veut dans la voie de rectitude. »	173.
Cor. 10, 26 : « Pour ceux qui agissent au mieux, il y a le meilleur et un surcroît. »	159.
Cor. 10, 90 : « J'ai cru qu'il n'y a pas de dieu sauf Celui en qui ont cru les Fils d'Israël, et je suis d'entre les soumis. »	35, 36.
Cor. 13, 33 : « Nommez-les donc ! »	52.
Cor. 16, 40 : « Notre Parole à une chose, lorsque Nous la voulons, est seulement de lui dire "Sois !", et elle est. »	122, 151.
Cor. 16, 93 : « Il égare qui Il veut. »	173.
Cor. 16, 98 : « Lorsque tu récites le Coran, réfugie-toi en Allâh contre Satan le lapidé ! »	101.
Cor. 17, 44 : « Nulle chose qui ne Le glorifie par sa louange. »	193.

Cor. 21, 29 : « Quiconque d'entre eux déclare : "Je suis une divinité en dehors de Lui !", Nous le rétribuons par la Géhenne. »	124.
Cor. 23, 14 : « (Il est) le meilleur des créateurs. »	171.
Cor. 27, 14 : « Ils les nièrent (Nos signes) injustement et par orgueil, alors qu'ils les avaient reconnus avec certitude. »	37.
Cor. 29, 69 : « Et ceux qui font des efforts en Nous, certainement Nous les guiderons dans Nos chemins. »	143.
Cor. 33, 72 : « En vérité, Nous avons proposé le Dépôt de Confiance aux cieux, à la terre et aux montagnes, et ils refusèrent de le porter, se gardant de lui. L'homme s'en chargea ; en vérité il est très injuste, très ignorant. »	65, 190.
Cor. 35, 3 : « Y-a-t-il un créateur en dehors d'Allâh vous donnant de quoi subsister à partir du Ciel et de la Terre ? »	115.
Cor. 38, 34-35 : « Certes, Nous éprouvâmes Sulaymân (Salomon) et Nous déposâmes sur son siège une forme corporelle. Il revint à résipiscence ensuite disant : " Mon Seigneur pardonne-moi et fais-moi grâce d'un royaume qui ne siéra à personne après moi ; Tu es, certes, Celui qui donne très gracieusement !" »	103.
Cor. 39, 65 : « Si tu associais, ton acte échouerait sûrement. »	124.
Cor. 40, 16 : « À qui est la Royauté en ce Jour ? »	67.
Cor. 40, 84-85 : « Lorsqu'ils virent Notre rigueur, ils dirent : "Nous croyons en Allâh, Lui seul, et nous mécroyons en ce pour quoi nous étions associateurs" ! Mais leur foi ne leur fut d'aucune utilité dès qu'ils virent Notre rigueur. C'est la manière d'agir qu'Allâh a toujours eu pour Ses serviteurs, et les mécréants furent perdants là-bas. »	38.

Cor. 40, 85 : « Les mécréants furent perdants là-bas. »	38.
Cor. 41, 46 : « Quiconque agit vertueusement le fait pour lui-même, et quiconque agit mal le fait contre lui-même. »	159.
Cor. 42, 11 : « Il n'y a rien de semblable à Lui. » « Il n'y a pas de chose qui Lui soit semblable. »	102, 170.
Cor. 43, 44 : « Et certes, il est vraiment une invocation pour toi et pour ton peuple ! »	85.
Cor. 46, 10 : « … et un témoin des fils d'Israël témoigna contre son semblable, puis il crut, alors que vous, vous vous êtes considérés comme grands… »	97, 98.
Cor. 47, 19 : « Sache qu'il n'y a pas de dieu sauf Allâh. »	51, 79.
Cor. 50, 15 : « Aurions-Nous donc été fatigué par l'acte initial de création ! Ils sont plutôt dans l'illusion produite par une création nouvelle. »	93.
Cor. 50, 16 : « Il est plus proche (de l'homme) que sa propre veine jugulaire. »	56.
Cor. 50, 22 : « Et Nous avons retiré ce qui t'enveloppait, aussi ta vue, aujourd'hui, est-elle perçante. »	145.
Cor. 51, 56 : « Je n'ai créé les jinns et les hommes que pour qu'ils M'adorent. »	121.
Cor. 53, 43 : « Et, en vérité, c'est Lui qui fait rire et c'est Lui qui fait pleurer. »	59.
Cor. 54, 49 : « En vérité, chaque chose, Nous l'avons créée selon une détermination. »	185.
Cor. 54, 50 : « Et Notre Ordre n'est qu'une unique (Parole ou fois), comme un clin d'œil. »	47, 94, 175.

Cor. 55, 26-27 : « Tout ce qui est sur elle est éteint par nature, et subsiste la Face de ton Seigneur. »	117.
Cor. 55, 27 : « Et subsiste la Face de ton Seigneur. »	118.
Cor. 56, 61 : « Et Nous vous faisons prendre naissance dans ce que vous ne savez pas. »	95, 135.
Cor. 57, 3 : « Il (ou : Lui) est Le Premier, le Dernier, l'Extérieur, l'Intérieur. »	11, 47.
Cor. 68, 42 : « Le Jour où leur sera découvert *as-sâq*, et on leur demandera de se prosterner, et ils ne pourront pas. »	153.
Cor. 75, 14 : « Mieux : l'homme a la clairvoyance intérieure sur lui-même. »	48.
Cor. 75, 29 : « *...et as-sâq* s'enroule à *as-sâq*. »	153.
Cor. 77, 23 : « (Il est) le meilleur de ceux qui décrètent. »	171.
Cor. 79, 25 : « Et Allâh le saisit du châtiment de l'au-delà et d'ici-bas. »	37.
Cor. 83, 15 : « Que non ! En vérité, à l'égard de leur Seigneur, ce jour-là, ils seront voilés. »	107.
Cor. 91, 9-10 : « Il a certes réussi celui qui l'a purifiée. Il a certes perdu celui qui l'a corrompue. »	141.
Cor. 91, 10 : « Il a certes perdu celui qui l'a corrompue. »	142.

TABLE DES MATIÈRES